HISTORIA DE LAS RELACIONES HISPANO-CHINAS

ALFONSO OJEDA

CATARATA

HISTORIA DE LAS RELACIONES HISPANO-CHINAS

ALFONSO OJEDA

CATARATA

Índice

1. INTRODUCCIÓN
2. CAPÍTULO 1.HISPANIA ROMANA, TARDORROMANA Y VISIGODA
    1. El territorio de los seres en la geografía y literatura hispanorromanas: Pomponio Mela, Séneca, Lucano y Marcial
    2. Afinidades y discrepancias entre la moral confuciana y la de Séneca
    3. En busca de concordancias y disparidades entre el primer taoísmo y el senequismo
    4. El protopacifismo de Mozi frente al apaciguamiento doctrinal de Séneca
    5. El escaso peso de China en la visión geográfica de Orosio. Los seres y el saber universal de san Isidoro
3. CAPÍTULO 2. CONTACTOS Y SABERES MEDIEVALES: AL-ÁNDALUS, SEFARAD Y CASTILLA
    1. Relaciones entre al-Ándalus y al-Ṣīn
    2. Said al-Andalusi subestima la ciencia china
    3. Judíos ibéricos y el Celeste Imperio: Benjamín de Tudela y Abraham Cresques
    4. Primeras aportaciones castellanas al conocimiento de Catay, Tíbet y Tartaria: Anonymus Hispanus
    5. Castilla medieval recibe información sobre el Catay de los Ming: la prodigiosa misión diplomática de González de Clavijo en la corte de Tamerlán
4. CAPÍTULO 3. PRIMERAS IMÁGENES HISPANO-CHINAS: DESCONOCIMIENTO Y DESCONFIANZA
    1. La Gran China: denominación al estilo español
    2. Primeras e imprecisas identificaciones chinas sobre España y lo español
    3. Consecuencias del desconocimiento: ¿Creyeron los chinos que los españoles eran alquimistas?

    4. El temor muto al espionaje y la falta de tacto diplomático. El factor portugués como obstáculo a la normalización diplomática
    5. Aprendiendo de los errores y la necesidad de conocer las costumbres ajenas: el gobernador Dasmariñas asesinado por sus remeros chinos
    6. Desde las matanzas españolas en el Parián de Manila hasta la normalización de la convivencia: políticas de integración, evangelización y respeto a los residentes chinos
5. CAPÍTULO 4. RUIDOS DE GUERRA Y CLARINES DE PAZ: ENTRE LOS SENTIMIENTOS DE BELIGERANCIA Y DE APACIGUAMIENTO
    1. Los ingenuos proyectos de invadir China y la respuesta pacificadora del rey prudente
    2. Planteamientos filosóficos, jurídicos y morales sobre el belicismo en China y España
    3. Contraste doctrinal sobre la paz y la guerra: Mozi frente Francisco de Vitoria y Francisco Suárez
    4. Las enseñanzas de la escuela de Salamanca aplicadas al caso chino: Domingo de Salazar y José de Acosta argumentan contra una hipotética hostilidad hispano-china
6. CAPÍTULO 5. CLÉRIGOS ESPAÑOLES PRECURSORES DE LA SINOLOGÍA (SIGLOS XVI-XVII)
    1. La huella temprana de los agustinos: Martín de Rada y Juan González de Mendoza
    2. Semejanzas y contrastes entre la sinovisión de Herrera Maldonado y la de González de Mendoza
    3. Primeras descripciones franciscanas: Pedro de Alfaro y Agustín de Tordesillas en Fujian. Martín Ignacio de Loyola. La exégesis china de Marcelo de Ribadeneira
    4. La medicina franciscana como complemento a la evangelización. El manual de naturopatía en lengua china de Pedro de la Viñuela
    5. Primeros encuentros de la Orden de Predicadores con la realidad sínica. Domingo Fernández Navarrete y el impacto intelectual causado por su obra

7. CAPÍTULO 6. LA COMPAÑÍA DE JESÚS: AVANZADILLA MISIONERA E INTELECTUAL EN CHINA
    1. Diego de Pantoja, misionero multitareas
    2. Juan Antonio de Arnedo y su afable percepción del pueblo chino
    3. Un misionero acusado de malhechor: Adriano de las Cortes y sus notas distintivas sobre la sociedad china
    4. La comparación intercultural de José de Acosta
    5. La controversia de los ritos y su repercusión cultural: el afán occidental por el estudio de la filosofía moral china
8. CAPÍTULO 7. OTRAS OBRAS ESPAÑOLAS ESENCIALES PARA CONOCER EL IMPERIO MING
    1. El sincretismo literario de Bernardino de Escalante y sus insinuaciones en torno a las hazañas viajeras del almirante Zheng He
    2. Apuntes sobre la experiencia viajera de Miguel de Loarca en el sudeste de China
    3. García de Silva y Figueroa relata el fallido intento timúrida de destronar la dinastía Ming
9. CAPÍTULO 8. PRIMEROS COMENTARIOS SOBRE EL DESPLOME DEL GOBIERNO MING Y EL ASCENSO DE LA DINASTÍA MANCHÚ
    1. Juan de Palafox escribe su versión sobre el fragor bélico y la civilización tártara a mediados del siglo XVII
    2. La sinovisión de Fernández Navarrete y el contexto manchú
    3. La crisis institucional china en el alegato de Manrique de Lara
10. CAPÍTULO 9. ISLA HERMOSA, LA ESMERALDA CODICIADA POR TODOS
11. CAPÍTULO 10. ROMPIENDO LAS BARRERAS AL MUTUO ENTENDIMIENTO: GRAMÁTICAS Y DICCIONARIOS CHINOS PARA LOS HISPANOPARLANTES. GRAMÁTICAS Y DICCIONARIOS ESPAÑOLES PARA LA POBLACIÓN CHINA
    1. Síntesis del trabajo realizado por españoles y chinos
    2. La trascendental contribución gramatical, fonológica y lexicográfica de Francisco Varo
    3. El contexto lingüístico chino según Hervás y Panduro

    4. La gramática castellana para chinos y el diccionario español-chino de Tam Pui-Shum
12. CAPÍTULO 11.INTERCAMBIOS CULTURALES Y ARTÍSTICOS DURANTE LA EDAD MODERNA
    1. Tempranas experiencias de mestizaje artístico
    2. Porcelanas Ming dedicadas al rey Felipe II: el frasco del peregrino
    3. Colecciones porcelánicas de la dinastía Borbón. La reutilización popular de porcelana en edificios de Hispanoamérica
13. CAPÍTULO 12. CONTACTOS, ESTUDIOS Y PERCEPCIONES DURANTE EL SIGLO XVIII: LA REAL COMPAÑÍA DE FILIPINAS, EL CAROLUS Y LA ILUSSTRACIÓN ESPAÑOLA SOBRE CHINA
    1. Influencia de la plata española en la historia del sistema monetario y financiero chino
    2. La geografía histórica de Pedro Murillo
    3. Estudio comparativo de la lengua china según Hervás y Panduro
    4. Benito J. Feijoo y su revisión de la imagen china
    5. Historia de la literatura sínica según Juan Andrés
    6. La antropología musical china de Antonio Eximeno
14. CAPÍTULO 13. NOVEDADES DEL SIGLO XIX. LA ACCIÓN HUMANITARIA DE LA CORONA, EL DESPERTAR DE LA OPINIÓN PÚBLICA Y EL RELANZAMIENTO DE LAS RELACIONES DIPLOMÁTICAS
    1. Macao y Cantón en la primera campaña de vacunación a escala global
    2. La divulgación de China en la prensa española
    3. El retorno de la acción diplomática española
    4. Sinibaldo de Mas: la versátil e incansable diplomacia a favor de España y China
    5. Declive del etnocentrismo chino y sus repercusiones en España
15. CAPÍTULO 14. CONTACTOS, ESTUDIOS, PERCEPCIONES Y POLÍTICA ESPAÑOLA HASTA MEDIADOS DEL SIGLO XX: LAS ÉPOCAS MONÁRQUICA, REPUBLICANA Y FRANQUISTA

    1. Época monárquica: nuevos acontecimientos, estudios, diplomáticos y empresarios
    2. Época republicana y sus conexiones chinas
    3. Época franquista: desde la diplomacia errática al pragmatismo político
16. CAPÍTULO 15. PUNTOS DE ENLACE LITERARIO, FILOSÓFICO E IDEOLÓGICO
    1. Estudios históricos sobre la literatura china
    2. El exotismo chino como fuente de inspiración. Entre las influencias recíprocas y las afinidades literarias
    3. Las crónicas de viaje: el género literario preferido por los españoles
    4. Afinidades casuales y provocativas entre dos novelas del siglo XVI: La lozana andaluza y Jin Ping Mei
    5. Concomitancias ideológicas: Joaquín Costa y Sun Yat-sen
17. CAPÍTULO 16. DIÁLOGO ARTÍSTICO, ARQUITECTÓNICO Y CINEMATOGRÁFICO
    1. Pablo Picasso y la pintura china
    2. Manifestaciones arquitectónicas españolas en China
    3. Primeras interacciones cinematográficas. Orígenes del cine chino en España. Españoles en los inicios de la cinematografía china
18. CAPÍTULO 17. CONTRIBUCIONES MUTUAS: HACIA EL BENEFICIO COMPARTIDO
19. BIBLIOGRAFÍA
20. NOTAS

ALFONSO OJEDA

Doctor en Derecho y profesor titular de la Universidad Complutense de Madrid, presidente honorario del Centro Español de Investigaciones Coreanas (CEIC) y presidente ejecutivo de la Asociación Promotora de Museos Asiáticos en España (APMAE). Forma parte del consejo académico del Centro Europeo para la Paz y el Desarrollo (Universidad de las Naciones Unidas para la Paz). Fue miembro del consejo de la revista Survey (Centro de Estudios Estratégicos de Belgrado) y asesor internacional en la ciudad de Incheon (República de Corea). Ha investigado en las universidades de Thammasat (Bangkok), Tokio, Corea, Pekín, Hanoi (HANU) y en la Academia de Estudios Coreanos. En 2005 investigó en la Universidad de Pekín (PKU) conforme al programa de intercambio con la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y en 2010 completó un proyecto de investigación en la Academia China de Ciencias Sociales (CASS), correspondiente al programa Connecting Europe and China through Interuniversity Exchange (Erasmus Mundus). Sus publicaciones incluyen más de veinte libros y artículos sobre Asia.

Alfonso Ojeda

Historia de las relaciones hispano-chinas

CATARATA

COLECCIÓN INVESTIGACIÓN Y DEBATE

IMAGEN DE CUBIERTA: FRASCO DEL PEREGRINO. PORCELANA CHINA, ESTILO MING (COLECCIÓN PARTICULAR, MADRID). DISEÑO INSPIRADO EN EL REAL DE PLATA CON LA CRUZ GRIEGA POLILOBULADA Y LOS EMBLEMAS DE CASTILLA Y LEÓN.

© ALFONSO OJEDA, 2025

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2025
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 20 77
WWW.CATARATA.ORG

HISTORIA DE LAS RELACIONES HISPANO-CHINAS

ISBNE: 978-84-1067-390-8
ISBN: 978-84-1067-334-2
DEPÓSITO LEGAL: M-11.394-2025
THEMA: JBCC/1FPC/1DSE

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

INTRODUCCIÓN

"[Los españoles] somos los viejos chinos de Occidente que han acumulado la más vetusta y jugosa experiencia".
José Ortega y Gasset (1989: 90)

Los países portadores de antiguas y fecundas historias, aquellos que han desarrollado culturas expansivas, ofrecen a la historiografía un aliciente especial cuando se conectan entre sí desde la antigüedad hasta la época contemporánea. Aquí surge el primer obstáculo metodológico al que ha tenido que enfrentarse nuestro estudio porque, así como China —vocablo inicialmente ajeno a su denominación oficial— ha mantenido las principales señas de identidad cultural, política y ético-religiosa desde antes de la era común, la historia española es más variada y cambiante. La civilización sínica ya frisa los 5.000 años de existencia. La española como tal es mucho más moderna. Por todo ello, contemplaremos el concepto de lo español en su mayor amplitud y elasticidad. Sobre esa base, utilizaremos como referencia histórica la Hispania romana y visigoda, al-Ándalus, los reinos cristianos medievales, las dinastías de Habsburgo y Borbón, las dos repúblicas españolas y, por último, la primera etapa del régimen franquista.

Historia de las relaciones hispano-chinas facilita al lector los principales hitos que han conformado la historia de los saberes conectados, sean políticos, culturales, sociales, económicos e incluso convivenciales, hasta finales del siglo XX. Nuestro estudio tiene como objetivo componer un compendio histórico donde tenga cabida los saberes cruzados sobre España y China.

Ante la necesidad de condensar los casi veinte siglos de historia conectada

en varios cientos de páginas, se ha prescindido de muchos elementos de estudio que lo habrían enriquecido, tales como un breve análisis de las relaciones bilaterales desde la segunda mitad del siglo XX hasta hoy, o un enfoque más completo y equilibrado del punto de vista chino, toda vez que China es el coprotagonista de nuestra historia compartida. También se detectan carencias formales que, de no existir, facilitarían una mejor comprensión del texto escrito; por ejemplo, se echa en falta más fotos o láminas, más notas aclaratorias a pie de página, e incluso una narrativa más detallada y extensa con el objetivo de hacer más esponjosa la lectura de este volumen. Mas en no pocas ocasiones nos veremos obligados a sintetizar los comentarios, las referencias y las noticias. Por lo que respecta a la metodología utilizada, basta releer el índice para advertir que estamos ante un libro destinado al público no iniciado en la sinología, si bien pretendemos abrir algunos campos de estudio a los especialistas que aspiran a profundizar en el entramado de las relaciones bilaterales. De ahí que presentemos referencias bibliográficas y documentales novedosas, así como una serie de interpretaciones, valoraciones y conclusiones sacadas de nuestra investigación personal. Resta por saber cómo vamos a presentar el glosario chino. Finalmente, se optó por utilizar el modelo *pinyin* en tono neutral y, con el ánimo de respetar el sistema de romanización empleado antes de implantarse el *pinyin*, copiaremos la transliteración original de los manuscritos y publicaciones, si bien a veces se añadirá entre paréntesis la transcripción moderna del chino mandarín.

En cuanto a la manera de estructurar la obra, seguiremos un orden cronológico, aunque a veces las exigencias didácticas aconsejan sacrificar la cronología por la temática. Frente a la tradicional tendencia de recomponer lo sucedido a través de los actores principales, sean reyes, gobernantes o renombradas personalidades, la historia de esta relación bilateral se compone de muchos nombres y apellidos sin brillo alguno, nombres pertenecientes a cargos públicos menores o, simplemente, a individuos que forman parte de la comunidad civil o eclesiástica. Asimismo, el lector podrá conocer microhistorias aparentemente insignificantes, aunque todos ellas contribuyen a crear un entorno específico que enmarcan la política, la cultura, la vida

social y económica, e incluso sirven para interpretar una determinada realidad.

En definitiva, pretendemos examinar de manera sumaria y transversal las distintas áreas del conocimiento, como la historia, la ciencia política, jurídica y sociológica, los intercambios comerciales y culturales, la literatura, las manifestaciones artísticas, las doctrinas morales y filosóficas, las interacciones entre españoles y chinos… para llegar a concluir que, desde el desconocimiento y los recelos mutuos, acaecidos en la segunda mitad del siglo XVI, se ha terminado construyendo un sólido modelo de cooperación bilateral.

CAPÍTULO 1

HISPANIA ROMANA, TARDORROMANA Y VISIGODA

EL TERRITORIO DE LOS SERES EN LA GEOGRAFÍA Y LITERATURA HISPANORROMANAS: POMPONIO MELA, SÉNECA, LUCANO Y MARCIAL

Teniendo presente la gran extensión de la Hispania romana, integrada no solamente por la península ibérica, ya que posteriormente se añadieron extensos territorios del norte de África, aquí solamente van a figurar los personajes y acontecimientos nacidos en el actual territorio español. China se presentaba a los ojos de los hispanorromanos con un perfil muy difuminado. En realidad, se la conocía un tanto ambiguamente como país de los seres, cuyos límites geográficos no parecen estar bien delimitados. En cualquier caso, su territorio estaba definido más por patrones comerciales y manufactureros que políticos. Los seres se extendían a lo largo de la India y China; concretamente, habitaban el área que se extiende desde Cachemira hasta la actual provincia china de Sinkiang (Xinjiang). Se trataba, pues, de un vasto espacio manufacturero, comercial y de tránsito caravanero durante la legendaria Ruta de la Seda. Algunos geógrafos hispanorromanos localizaron el océano sérico al este del océano Índico.

El vocablo *seres* deriva del griego clásico σηρικόν (sērikón), que significa 'seda'. Los romanos lo transformaron en la palabra latina *sericum.* Ya tenemos, por consiguiente, un primer dato de China en Occidente; dato que, por cierto, no deriva de su cultura o poderío militar, ni siquiera de su influencia política, sino más bien del comercio suntuario. Existía tanta demanda de seda china, y su precio alcanzaba niveles tan elevados, que causó un serio problema a la economía romana. Como afirmó el historiador Plinio el Viejo (2010: 71-72): "Según un cálculo hecho por lo bajo, resulta que la India, los seres y la

península de aquella [Arabia] arrebatan a nuestro imperio todos los años cien millones de sestercios". Este ejemplo tan significativo pone de manifiesto una de las primeras muestras históricas del desequilibrio comercial que soportan las economías occidentales frente al gigante asiático desde hace muchos siglos. Volvió a repetirse más tarde, a partir del siglo XVI, cuando China vendía a los europeos seda, porcelana, té, objetos lacados y otros bienes de consumo a cambio de plata japonesa y mexicana. Volvió a repetirse en el siglo XIX, cuando los británicos quisieron compensar el desequilibrio mercantil por la compra de té con prácticas deshonestas, como el contrabando del opio y, finalmente, las guerras anglo-chinas. Hasta hoy, numerosos países, entre ellos España, siguen arrastrando un voluminoso déficit comercial, sin que pueda verse en el horizonte una estrategia comercial más equilibrada.

¿Cuántos hispanorromanos dejaron constancia de su interés por el país de la seda? La respuesta salta a la vista. Solo una exigua minoría prestó algún tipo de atención a tan misterioso y desconocido territorio. Empezando con los estudiosos de la geografía mundial, hallamos un autor que tiene la potencialidad de inspirar a los actuales lectores. Se trata del algecireño Pomponio Mela (15 d. C.-*circa* 45). Su compendio geográfico (corografía) da de sí llamativas consecuencias acerca de los chinos[1]. Habitan en Asia, entre los indios y los escitas (Mela *et al.*, 1780: 99-100), concretamente en la parte central del Extremo Oriente, entre la inmensa cadena montañosa Taurus al sur y el océano Eous (océano oriental) al este (Romer, 1997: 118). A juicio de Mela *et al.*, estamos ante "una nación de hombres sumamente amantes de la justicia, y muy nombrados por el modo que tienen de comerciar, pues dejan sus haciendas [mercaderías] solas en el campo; sin que ellos estén presentes, efectúan [las ventas]" (Mela *et al.*, 1780: 492-493). En 1780 se interpretó esa práctica comercial en el sentido siguiente: "Los seres vendían sus telas o hilados sin las molestias de los conciertos [negociaciones]; sino exponiéndolos en el campo con el indicio de su valor; después volvían, hallando el precio que los compradores dejaban; y ellos con sus mercaderías tornaban a su patria otra vez" (ibíd.: 495).

La literatura hispanorromana también trató de manera superficial y un tanto enigmática al país de los seres. Ahora nos aprestamos a contemplar su

faceta literaria, para más tarde atender la filosófico-moral. El cordobés Lucio Anneo Séneca (*Séneca el Joven*) nació en el año 4 a. C. Dado que en su juventud visitó Egipto, allí pudo descubrir un emporio mercantil abarrotado de lujosas mercancías procedentes del Lejano Oriente. A juzgar por sus obras literarias que han sobrevivido, podemos afirmar que Séneca conoció poco, y sin mucho acierto, a los habitantes de Sérica, ya que aparte de ubicarlos imprecisamente "en el confín del mundo" (Séneca, 1980: 45) , creía que los hilos de seda tenían un origen vegetal: "[…] Las telas que los seres expuestos a los rayos del sol naciente recogen en los árboles" (ibíd.: 298)[2]. No se piense que este error debe adjudicarse exclusivamente a Séneca. Ya el poeta romano Virgilio creía que los hilos de seda crecían en los árboles, presentándose a la vista en forma de sustancia lanosa o pelusa blanca.

En su obra *De beneficios*, el escritor cordobés desacreditó, por costosos e impúdicos, los vestidos de seda importados de esos oscuros países:

> Veo vestidos de seda, si es que se puede llamar vestidos, a unos tejidos en los que no hay nada que defienda al cuerpo, ni siquiera la vergüenza, porque una vez puestos, no habrá mujer que pueda jurar con verdad que no está desnuda. Estas son las mercancías que hacemos traer de gente no conocida, con subidos precios, para que en las alcobas nuestras mujeres no enseñen más de sí a sus amantes adúlteros de lo que muestran a los demás en las calles (Séneca, 1629: 204).

El poeta Marco Anneo Lucano (Córdoba, 39 d. C.- Roma, 65 d. C.) creía, como el resto de los romanos, que las fuentes originarias del río Nilo eran desconocidas, pero su curso fluvial empezaba a verse en China: "Los primeros en verte son los seres, pero también ellos buscan tu origen" (Lucano, 1984, X: 428). También identificó al país de los seres con la lujosa seda: "Lleva Cleopatra una fortuna en su cuello y cabellera, y va agobiada con el peso de su aderezo. Su blanco busto resplandece bajo el tejido de Sidón, que, espesado por la lanzadera de los seres, la aguja del Nilo lo fue entresacando, hasta atenuar su urdimbre en un velo vaporoso" (ibíd.: 422).

Farsalia, el poema inacabado de Lucano, juzga superior, sin fundamentar ni contrastar la realidad, el poderío militar romano sobre el chino: "Ya hubieran sido subyugados los seres" (Lucano, 1984, IV: 73). Esa creencia en el poderío y magnificencia del Imperio romano es también objeto de elogio en

Marco Valerio Marcial, consumado maestro de poemas festivos y satíricos. Natural de Bílbilis, actual Calatayud, su epigrama VII evoca al emperador hispano Trajano, a quien le dedica toda suerte de alabanzas. Con el ánimo de resaltar su perfil internacional, Marcial trae a la memoria otros gobernantes por él considerado de menor importancia, entre otros, el de los seres: "Próceres de los partos y caudillos de los seres… puedo mostraros un César: venid" (Marcial, 1997, XII, VII).

AFINIDADES Y DISCREPANCIAS ENTRE LA MORAL CONFUCIANA Y LA DE SÉNECA

Si existe un erudito, oriundo de Hispania, cuya filosofía proporciona cierta compatibilidad y hasta complementariedad al pensamiento tradicional chino, siendo, por añadidura, el primer filósofo occidental traducido a la lengua sinítica, ese perfil no puede ser otro que el del cordobés Lucio A. Séneca. Su padre influyó en la formación política y ética del hijo, infundiéndole una profunda devoción a ciertos ideales, tales como el respeto hacia los antepasados, el rechazo a la guerra, particularmente a la guerra civil, la pasión por la sabiduría, la aversión al vicio, la defensa del débil, el desprecio a la tiranía o la exaltación de la lealtad.

El senequismo es una consecuencia del estoicismo. Esta corriente de la filosofía moral se desarrolló en Grecia tres siglos antes de Séneca. El cordobés se dedicó a reformarla o, si se quiere, a enriquecerla. Frente a un estoicismo griego, comprometido con la renuncia a los placeres y a los bienes que proporciona la vida, Séneca logró atemperar tal doctrina. La renuncia ciega y completa a las satisfacciones y turbulencias que proporciona la vida no es tan decisivo como el autodominio para poder reemplazar el vicio por la virtud. En ese sentido, el filósofo cordobés dio un nuevo valor al estoicismo. ¿Cómo una persona puede alcanzar la virtud? La respuesta se halla en el ser humano, que debe vivir en armonía con las leyes de la naturaleza. Como él afirmaba en una de sus epístolas morales a Lucilio:

> Se ha discutido a menudo si es mejor tener pasiones moderadas o no tener ninguna.

> Nuestros estoicos se proponen rechazarlas; los peripatéticos, moderarlas. Yo no entiendo cómo una enfermedad cualquiera, por más mitigada que esté, pueda resultar saludable o útil. No tengas miedo: no voy a quitarte ninguna de aquellas cosas que quieres que te concedan. Me mostraré fácil y complaciente con aquellas satisfacciones a la cual propendes, y que consideras necesarias, útiles o agradable para la vida: te sustraeré el vicio. En efecto, si te prohíbo el codiciar, te permitiré el querer para que las mismas obras las realices animoso, con mayor decisión, para que los mismos placeres los gustes más plenamente ¿Por qué no lo vas a saborear tú con más plenitud si mandas en ellos, que si eres su esclavo? (Séneca, 1989, epístola 116: 361).

Los fundamentos del senequismo ético están presentes no solamente en sus cartas, tratados filosóficos, morales y políticos; también se alude a la moralidad en sus obras literarias. La palabra *virtud* (*virtus*), por mencionar un ejemplo, aparece hasta 17 veces en la tragedia *Hercules furens*. Cuestión distinta —y aquí se muestran algunas críticas hacia la persona biografiada— es la desconexión entre su ética doctrinal (la teoría) y el propio comportamiento (la praxis). Sus gastos excesivos e innecesarios no se ajustaban a la vida virtuosa y morigerada por él defendida. Y como defensor de la ética más humanitaria, detestaba la crueldad bélica, pero la bondad de su pacifismo desfallecía al aceptar un relevante cargo político en un imperio que había conquistado territorios con inusitada crueldad y violencia.

Los filósofos clásicos chinos y Séneca son susceptibles de estudiarse, según la metodología comparativa, como reformadores de instituciones o ingenieros sociales. La particularidad que pretendemos introducir aquí consiste en buscar un paralelismo entre pensamientos materialmente distintos, geográficamente distantes y cronológicamente distanciados. ¿Hasta qué punto son intercambiables entre sí? Busquemos los valores éticos de semejanza partiendo del siguiente axioma: las virtudes humanas reciben, más allá de dónde y cuándo hayan sido formuladas, un reconocimiento permanente, de alcance universal. Corresponde ahora conectar las enseñanzas de Kongzi (maestro Kong o, según su nombre latinizado, Confucio, 551 a. C.- 479 a. C.) con las de Séneca. Tomaremos en consideración los ensayos y cartas de Séneca, así como las obras que recopilan las enseñanzas de Confucio. No está de más recordar que parte

integral de la doctrina confuciana está recogida en *Analectas*. Contiene un texto sentencioso, compuesto de afirmaciones breves, diálogos cortos y anécdotas moralizantes que recopilaron, tras la muerte del maestro, dos generaciones sucesivas de discípulos durante 75 años.

Ambos compartieron algunas afinidades en sus respectivas biografías. Por lo pronto, quisieron triunfar como asesores áulicos. Y aunque desempeñasen cargos de responsabilidad política, fracasaron al intentar reformar la mentalidad de sus gobernantes, especialmente en el arte de gobernar. Ambos sufrieron la amarga experiencia del exilio (autoexilio en Confucio). Uno y otro afrontaron el enojo del poder establecido, pues abogaron por medios más humanitarios de gobierno, tales como la persuasión frente a la coacción y la fuerza bruta. Ellos aportaron a la civilización mundial una filosofía moral práctica y educativa. Se alejaron, además, del saber especulativo, abstracto, etéreo y difuso. De hecho, un discípulo de Confucio comentó: "Podemos escuchar y reunir las enseñanzas de nuestro maestro en materia de conocimiento y cultura, pero es imposible hacerle hablar sobre la naturaleza última de las cosas, o sobre la voluntad del cielo"[3].

Pese a que el pensamiento oriental clásico está muy distanciado del occidental, al menos podemos convenir que la filosofía estoica es la que más se aproxima a las cuestiones que plantearon los antiguos sabios chinos (Lao-Tse, Confucio, Mencio), entendiendo que el nexo ideológico que une a Séneca con los filósofos clásicos chinos no siempre ofrece plena conformidad y, en ocasiones, se echa de menos la falta de correspondencia en los significados. Mas todos esos sabios partieron de una misma convicción, la de convertirse en educadores de conciencia, y llegaron a la misma conclusión: vivir en armonía con la naturaleza.

Convendría advertir que no es mérito de este libro plantear como novedad un tratamiento comparativo a las doctrinas de Confucio y Séneca, ya que hace 250 años un fraile dominico español, Domingo Fernández Navarrete, se nos adelantó y se encargó de establecer una relación directa entre el confucianismo y la filosofía estoica. Por medio de sus *Tratados políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China* manifestó la coincidencia de criterios a la hora de preconizar los valores de una vida moderada y virtuosa. Después

de considerar "linda doctrina" al confucianismo, seguidamente añadió que "otros antiguos también han habido que se han mostrado muy diligentes en examinar la conciencia… dice Séneca que [con ello] se moderan y regulan las acciones" (Fernández Navarrete, 1676: 140). ¿Qué sentido tenía incluir a Séneca en un libro sobre China? Creemos que Navarrete evocó al escritor cordobés para conectarlo con la ética china. No en vano, tuvo a bien citar a Séneca y sus máximas morales hasta en 24 ocasiones[4].

Asumiendo las diferencias sustanciales, tanto ideológicas como rituales, entre el confucianismo y el estoicismo senequista[5], podemos hallar algunas pautas coincidentes de diálogo filosófico, así como valiosas similitudes interculturales. A pesar de todo ello, es necesario puntualizar que los ideales confucianos tuvieron un mayor arraigo no solamente en China, sino también en otros países asiáticos, hasta el punto de reformularse en los modernamente denominados valores asiáticos (respeto a la familia y a los ancianos, integridad y honradez, lealtad, compromiso con la educación, búsqueda de la armonía). Desde hace 2.500 años, estos ideales han ejercido y ejercen una influencia primordial en la vida individual y colectiva de miles de millones de personas. Consideramos relevante este dato, que contrasta con la menor influencia cuantitativa y cualitativa ejercida por Séneca en la historia del pensamiento mundial.

Mientras que el filósofo hispanorromano caracterizó la sabiduría como "bien consumado de la mente humana" (Séneca, 1989, epístola 89: 107); en cambio, el maestro chino se dedicó a establecer una gradación de saberes, de manera que la categoría superior corresponde a la sabiduría innata. Después vendría la sabiduría conseguida mediante el aprendizaje y, en último lugar, la adquirida por la experiencia ante las adversidades (Confucio, 2020: 107).

Si ponemos algunas máximas morales del maestro Kong frente a las de Séneca, comprobaremos que son sustancialmente iguales. La primera máxima es bien conocida, pues se ha convertido en la regla de oro del comportamiento humano y, además, coincide con el mensaje de Jesucristo "tratad a los demás de la manera en que vosotros queréis ser tratados por ellos" (Lucas, 6:31). También coinciden Séneca y Confucio en la manera de acondicionar el comportamiento humano. Ambos recomiendan controlar las

pasiones y los prejuicios, adoptar siempre decisiones centradas ("el justo medio"), evitar tanto los vicios como los excesos; en definitiva, predican el estado de armonía y el equilibrio personal. A continuación exponemos algunas máximas relacionadas con las conductas virtuosas.

- *Norma universal del comportamiento humano.*
    - Confucio: "Lo que no desees que te hagan a ti, no se lo hagas a los demás" (ibíd.: 101).
    - Séneca: "Vive con el inferior del modo como quieres que el superior viva contigo" (Séneca, 1986, epístola 47: 278).
- *Vida virtuosa.*
    - Confucio: "El caballero piensa en el cultivo de la virtud, no en cómo sustentar la vida. Cultivad la fe en la virtud […] y defended la dignidad de la virtud hasta la muerte" (Confucio, 2019: 102 y 64).
    - Séneca: "No existe filosofía sin virtud, ni virtud sin filosofía. Nunca fue fácil el aprendizaje de la virtud" (Séneca, 1986, epístola 89: 109).
- *Equilibrio, moderación, el término medio.*
    - Confucio: "La práctica del justo medio es la virtud" (Confucio, 2014: 105).
    - Séneca: "La filosofía exige frugalidad, no sufrimiento, y como puede existir frugalidad sin desaliño, esta medida me complace: moderar la vida en medio de las buenas costumbres públicas (Séneca, 1986, epístola 5: 108-109). Tanta crueldad puede haber en perdonar a todos, como en no perdonar a nadie. El sabio debe mantener el término medio" (Séneca, 2007).

También apreciamos similitudes entre la virtud confuciana de la *benevolencia* ("si la voluntad está puesta en la benevolencia, nunca se causará mal alguno"[6]) que coincide con el concepto senequista de *clemencia*. Según el filósofo chino, la benevolencia (*ren*) está asociada a la sabiduría[7] y

solo el hombre benevolente hacia los demás es capaz de gustar o de sentir el disgusto de otros hombres[8]. Uno de los más conocidos pasajes de *Analectas* aparece en el libro XV, cuando Zigong le preguntó si había una frase o máxima de comportamiento que pudiera servirle hasta el final de sus días, a lo que Confucio contestó: el perdón de los demás[9]. Esta actitud tan noble y compasiva aflora en un Séneca que siente la necesidad de explicar al joven Nerón los beneficios del perdón: "Perdoné a este por su dignidad, a aquél por su humildad, y cuando no encontraba causa alguna de indulgencia, perdonaba por sí mismo" (Séneca, 2019: 12). El beneficio de perdonar es doblemente magnánimo, pues cuando uno absuelve las ofensas ajenas, se está absolviendo a sí mismo de las ofensas propias: "Tú mismo te perdonas cuando perdonas a otro" (ibíd.: 18). Fue el discípulo de Confucio, Mencio, quien mejor concretó el valor de la benevolencia política. Su doctrina sobre el gobierno benevolente se acopla a la formulada por Séneca en *De Clementia* (55 d. C.). Mencio sostiene que un rey da expresión a la benevolencia por medio de una conducta virtuosa. Sin benevolencia se puede conquistar territorios, pero nunca se someterá el corazón de los pueblos. Uno de sus razonamientos políticos más célebres es el que dice: los Estados han sido ganados por hombres sin benevolencia, pero el mundo, nunca. Asumamos, no obstante, que la clemencia senequista implica un concepto más restringido que el de la benevolencia confuciana, toda vez que esta última integra cinco virtudes: cortesía, generosidad, sinceridad, diligencia y amabilidad (Confucio, 2014: 190-191)[10]. En cambio, Séneca, aceptando también la generosidad de ánimo y la amabilidad, circunscribe el concepto de clemencia a la indulgencia que aplican los superiores cuando aplican castigos: "La clemencia es la moderación de un alma que tiene poder para castigar" o "la inclinación del alma a la dulzura, cuando es necesario castigar" (Séneca, 2019: 55). Tanto para uno como para otro, la benevolencia-clemencia constituye uno de los ideales humanitarios más dignos y excelsos, ya que permite la acción de convivir, evita la crueldad y extiende la felicidad a un mayor número de personas. Situada tal virtud en su dimensión política, ambos pensadores comparten la idea de que la benevolencia-clemencia animará a los gobernantes a afianzarse en el poder[11].

La siguiente regla destinada a mejorar nuestra moralidad sobresale con la misma intensidad, tanto en la Antigüedad oriental como en la occidental. Al igual que en el budismo y el taoísmo, el confucianismo se ocupa del efecto catártico producido por el autoexamen. La introspección personal, el examen de conciencia y el propósito de enmienda están presentes en el confucianismo. Con el objetivo de extraer beneficios a la mala conducta, Chang Li-hsiang (1611-1674) escribió un ensayo sobre el autorreproche (Wu, 1979). Pues bien, también la doctrina senequista se ocupa de este particular al recomendar autoevaluarse para conocer las limitaciones propias: "Debemos, en primer lugar, examinarnos, luego escudriñar los asuntos que emprendemos, después, a quien los causan o con quien lo vamos a emprender. Ante todo, es necesario evaluarse a sí mismo, porque la mayoría de las veces nos parece que podemos más de lo que en verdad podemos" (Marina, 1996: 78).

Tan valiosas son las coincidencias como los contrastes y las diferencias de criterio. Frente a los tres años de luto, tristeza y sacrificios que preconiza el confucianismo clásico por el fallecimiento de los padres, Séneca defiende la inutilidad del duelo y del luto. Según su opinión, es inútil lamentarse —como hizo Confucio por la muerte de su discípulo Yan Hui— y menos aún sufrir por el fallecimiento, ya que Séneca está convencido de que la muerte es el proceso natural que sucede inexorablemente en la naturaleza. La muerte no es, por consiguiente, una tragedia. Aún más, ¿para qué lamentar la muerte de un ser querido si los designios de la naturaleza no se pueden alterar?: "Cuando te quejas de la muerte de tu hijo, acusas al día de su nacimiento, porque al nacer se le notificó la muerte" (Séneca, 1884).

EN BUSCA DE CONCORDANCIAS Y DISPARIDADES ENTRE EL PRIMER TAOÍSMO Y EL SENEQUISMO

Ya hemos introducido brevemente al taoísmo clásico. Ahora corresponde relacionar esta corriente filosófico-religiosa con el senequismo. Es indudable que las dos son susceptibles de compararse entre sí. No en balde, ya existen estudios previos sobre este particular[12]. Nosotros destacaremos algunas

coincidencias básicas. Para ello, será de gran utilidad la lectura del texto clásico chino *Tao Te Ching* atribuido a Lao-Tse (también conocido como Laozi, siglo VI a. C.) y las ya citadas *Epístolas morales a Lucilio*, así como otros escritos del cordobés.

El taoísmo originario de Lao-Tse persigue la complementariedad entre el mundo y la sociedad humana. Él nos enseñó a vivir inserto en un entorno de interdependencia, sin emociones negativas (ira, resentimiento), asumiendo la diversidad y complementariedad de la naturaleza (fuerza del yin y del yang, armonía). De acuerdo con su criterio, al "gran camino" (*Dao*) se accede sin deseos ("yo deseo no tener deseos"), mientras que para emprender el camino es necesario aminorar los deseos ("observar y abrazar la simplicidad original, con un yo menguado y escasos deseos") pues, según Lao-Tse (2006: 192, 443 y 610), "no hay mayor mal que dejarse arrastrar por los deseos".

El estoicismo de Séneca, desprovisto de toda la mística que atesora el taoísmo, ofrece ciertos matices, pues se muestra más receptivo a las emociones vitales, incluido el deseo. En principio, considera válido y legítimo el deseo. Puede ser un sentimiento noble, como el deseo de progresar o el deseo de comer, siempre y cuando sepamos dominarlo o moderarlo.

Una nueva concordancia, más específica aún, es el empeño de suprimir una emoción tan destructiva como la ira. Es justamente la ira o la cólera nuestro gran enemigo interior, porque ensombrece nuestro entendimiento, impidiendo conseguir resultados provechosos. Lao-Tse ofrece un remedio que es compartido por Séneca: responder a la ira con la virtud. Si erradicamos ese sentimiento tan negativo conseguiremos un bienestar personal tanto interior como exterior. Por lo pronto, seremos más eficaces, incluso en la guerra, pues "un buen guerrero no se deja llevar por la ira" (ibíd.: 283), porque la ira nubla la razón, confunde el buen entendimiento, distorsiona la planificación y se deja llevar por medidas improvisadas o precipitadas.

Séneca plantea esa misma relación entre la ira y la eficacia bélica. Sus conclusiones se aproximan a las ya formuladas por el anciano maestro. En cuanto a si la ira es necesaria contra el enemigo, su respuesta es clara y rotunda: "Nunca es necesaria. En la guerra no deben existir movimientos desordenados, sino arreglados y dóciles […]. Nada hay como la ira para

favorecer las derrotas" (Séneca, 2007: 24-25). La ira "es pronta a la temeridad y no sabe evitar los peligros en que se compromete" (ibíd.: 26). A este respecto, conviene recordar que Séneca escribió el concienzudo ensayo *Sobre la ira*, "la más sombría y desenfrenada de todas [las pasiones] […] es toda agitación, desenfreno en el resentimiento, sed de guerra, de sangre, de suplicios, arrebato de furores sobrehumanos, olvidándose de sí misma con tal de dañar a los demás" (ibíd.: 11). Este sentimiento pasional tan pernicioso transita por tres fases. La primera afecta a la "preparación". Al principio surge un sentimiento involuntario que puede convertirse en un deseo voluntario y termina siendo una pulsión descontrolada. Mientras que el deseo es controlable, la ira es, en cambio, una pasión incontrolable y, como tal, no debemos moderarla, sino extirparla radicalmente, pues "es más fácil excluir lo pernicioso que gobernarlo; no admitirlo que ordenarlo después de admitido. En cuanto toma posesión, [la ira] es más fuerte que la templanza y no soporta freno ni restricciones" (ibíd.: 20). Por consiguiente, "lo mejor es rechazar los primeros impulsos de la ira, sofocarla en su raíz y procurar no caer en su dominio" (ibíd.: 21).

Siguiendo con las coincidencias doctrinales, quién diría que ellos nunca pudieron intercambiar sugerencias sobre cómo hallar la felicidad cuando se padece la pobreza. Desde la distancias cronológicas, geográficas, culturales y lingüísticas, ambos llegaron a una misma conclusión. Ni la riqueza da felicidad, ni la pobreza tiene por qué equipararse a la desgracia. Todo dependerá de la actitud que adopte cada individuo. Lao-Tse está convencido de que quien sabe contentarse con lo que tiene, aun siendo poco, siempre será feliz, porque "el que está satisfecho con su parte es rico". Y "quien no es feliz con poco, no lo será con mucho". Séneca también relativiza tanto el significado como el sentido de la escasez económica, sencillamente porque "no hay pobreza en una persona alegre" y, por añadidura, "no es pobre el que tiene poco, sino el que ambiciona más".

Lao-Tse valora como auténtico "tesoro" las tres cualidades de la persona humana: compasión (benevolencia), pues como consecuencia de la compasión podemos convertirnos en personas valientes y corajudas; frugalidad, ya que con ella podemos ser generosos; y renuencia a ser persona dirigente o

preeminente, porque así podemos asumir el más elevado liderazgo[13]. Entre todas las emociones, hay una llamada deseo que en sí misma no es buena ni mala, aunque puede ser una emoción dañina si está fundamentada en el egoísmo o es ajena al interés de los demás. Hay, desde luego, emociones negativas, como sucede con el resentimiento, que puede repararse mediante la virtud (*de*).

Ya es posible establecer algunas breves conclusiones. Tanto los filósofos chinos como Séneca se ocuparon de crear una pedagogía social basada en las virtudes política, sociales o familiares; valores tan significativos como la benevolencia, la compasión, la justicia, la honestidad, la lealtad, el amor familiar o el autocontrol. En tal sentido, los filósofos mencionados apostaron por una filosofía práctica, un orden moral efectivo, realizable, basado en el sentido común (Séneca lo llamaría recta razón) y en el deber hacia los demás.

EL PROTOPACIFISMO DE MOZI FRENTE AL APACIGUAMIENTO DOCTRINAL DE SÉNECA

Permítasenos introducir otro pensador clásico chino, pues detectamos ciertas afinidades entre el protopacifismo chino y el de Séneca. El fomento de la paz, el enaltecimiento de la armonía y la búsqueda la concordia mundial constituyen mensajes muy antiguos. Mozi (Micio, Mo Ti, Mo Di o el maestro Mo, 468 a. C.-391 a. C.) fue un pensador chino creador de una corriente de pensamiento —el moísmo— que detestaba la larga, cruel y destructiva guerra fratricida de los Reinos Combatientes (475-221 a. C.). No está de más añadir que Séneca percibió ese mismo sentimiento de repulsa ante la violencia extrema, la inestabilidad y el caos político provocado por las guerras civiles romanas. Mozi se decantó por el afecto total e igualitario hacia todos los seres humanos. Esa firme apuesta por la fraternidad universal o, si se considera más adecuado, por el altruismo compartido, es un sentimiento que impide o resuelve los conflictos entre las naciones. Incluso ayuda a resolver las controversias entre los individuos aisladamente considerados, sencillamente porque — transcribimos palabras de Mozi— el amor universal o la solidaridad compartida (*Jian ai*) traerá la paz y el orden al mundo; mientras

que la animosidad mutua solo puede llevar al caos (VV AA, 2017, vol. 2: 58).

Mozi y Séneca se basan en la fraternidad o el amor mutuo universal para condenar la guerra. Tal sintonía de pensamiento parte del cosmopolitismo que nos afecta a todos y que debemos preservar. Mozi reconoció que "la fraternidad era el método de los reyes sabios. Fue el medio por el cual los reyes y oficiales lograron una paz duradera" (Mozi, 2012: 69). A este respecto, debe traerse a colación el pensamiento de Séneca: "Somos miembros de un gran cuerpo. La naturaleza nos ha constituido parientes al engendrarnos de los mismos elementos y para un mismo fin; ella nos infundió el amor mutuo y nos hizo sociables. Ella estableció la equidad y la justicia; por decreto suyo es mayor desgracia dañar que ser dañado; por mandato suyo las manos han de estar dispuestas a ayudar" (Séneca, 1989, epístola 95: 208). Este mensaje tan esclarecedor coincide con el del filósofo chino, quien preconiza tanto "el amor a los otros"[14], abstenerse de dañar a los demás (ibíd.: 57-59), así como el "intercambio mutuo de beneficios" (ibíd.: 47)[15].

Resta por comentar una última cuestión que afecta a la conexión histórica entre chinos y españoles: ¿cómo y cuándo conocieron los súbditos del Celeste Imperio el pensamiento de Séneca? A simple vista puede parecer extraño que un filósofo no cristiano fuese introducido por los misioneros. Si los sabios y eruditos son venerados en China, ¿por qué no dar a conocer al maestro hispano, toda vez que expurgadas sus huellas paganas coincidirá con la moral cristiana y, más interesante aún, con la moral china tradicional? Téngase presente que el humanismo renacentista español ya había contribuido a elevar el valor del senequismo. A partir del siglo XV se divulgaron y revalorizaron sus obras en la península ibérica. Varios escritos y proverbios suyos se tradujeron del latín al catalán y castellano. Escritores y moralistas de la talla del marqués de Santillana, Juan Luis Vives, Antonio de Guevara, fray Luis de Granada, Juan de Mariana o Francisco de Quevedo se interesaron por las obras del cordobés. Hasta *La Celestina*, osada obra que, posteriormente, la situaremos frente a la literatura china, menciona su pensamiento (Blüher, 1969).

Formulamos de nuevo la pregunta clave: ¿cuándo y cómo entró el estoicismo senequista en el mundo sínico? El punto de partida debe situarse

en la segunda mitad del siglo XVI, precisamente cuando los misioneros católicos trataron de crear puentes culturales entre Oriente y Occidente. Una serie de causas coadyuvaron a divulgar el pensamiento del filósofo hispanorromano. Existía una leyenda medieval —nunca probada, por cierto — de que Séneca trabó amistad con san Pablo. Nosotros sostenemos que esa ilusión de hallar un "Séneca filocristiano" ayudó al clero a realizar un esfuerzo intelectual de acercamiento entre la filosofía moral de Séneca y la cristiana. Ahora bien, la evangelización en China supuso un paso más. Ante la necesidad de buscar sintonías entre dos civilizaciones distintas y distantes, había que encontrar puntos de encuentro, pensamientos propios que fuesen entendidos y aceptados en el imperio Ming. Se recurrió a las benéficas doctrinas morales de Séneca, un "amigo" gentil del cristianismo, ya que estaban capacitadas para entenderse con el confucianismo.

Debemos adjudicar al fraile dominico Juan de Cobo (*circa* 1546-1592) el mérito de haber introducido el pensamiento estoico y moralizante de Séneca en la cultura china. Él se encargó de trasladar a caracteres chinos una serie de proverbios y reflexiones del filósofo cordobés. Ignoramos las fuentes literarias que nutrieron a Cobo, tal vez provinieron de las copias manuscritas de Séneca en latín que circularon durante la Edad Media[16]. Acaso fueron las tempranas traducciones de Séneca al castellano por Alfonso de Cartagena o Pedro Díaz de Toledo, pero tampoco cabe descartar otras obras más modernas y mejor conocidas, tales como *Seneca Flores Sive Sentenciae* de Erasmo de Rotterdam, vertida al castellano por Juan Martín Cordero en 1555 con el título *Flores de Séneca*.

Se cree, aunque bajo ciertas reservas[17], que fue Cobo el autor o traductor al chino de la obra *Muchas y graves sentencias de filósofos, incluso gentiles, como Séneca y otros del estilo, tomadas de sus libros y trasladados a los caracteres chinos*[18]. Según se deduce de las crónicas históricas publicadas por Diego de Aduarte en 1640, Juan de Cobo fue el introductor de Séneca al idioma chino: "[…] Se bandeaba y leía, y entendía sus libros, y tradujo algunos [al chino], por tener muy graves sentencias, aunque de gentiles, como las de Séneca y otras tales entre nosotros") (Aduarte, 1962: 219).

Más tarde, los jesuitas residentes en China comprobaron que tanto

Confucio como Séneca habían propugnado vivir en armonía con la naturaleza (Balbo, 2022). En 1593, Matteo Ricci, el ideólogo de la acomodación, describió a Confucio como el "otro Séneca"[19]. El propio Ricci escribió el opúsculo *Ershiwu Yan* ("veinticinco parágrafos") con la finalidad de relacionarse con la doctrina tradicional confuciana. En ese empeño, el jesuita italiano ofreció una versión cristianizada del estoicismo. Ahora bien, la atracción de Ricci al estoicismo no se basó tanto en Séneca, sino en el filósofo griego Epicteto[20]. Por último, cabe añadir que el libro de varios jesuitas intitulado *Confucius Sinarum Philosophus* (París, 1687) ofrece algunos vestigios o huellas del senequismo (ibíd.: 130).

EL ESCASO PESO DE CHINA EN LA VISIÓN GEOGRÁFICA DE OROSIO. LOS SERES Y EL SABER UNIVERSAL DE SAN ISIDORO

Volvemos a los primeros escarceos por desentrañar la civilización sínica. Nos situamos en la Hispania tardorromana y visigótica. Hay en esos siglos un elemento común susceptible de definir el nivel de los conocimientos. El saber ibérico sobre aquel país sigue prácticamente estancado. Al menos, este periodo histórico servirá para divulgar y matizar algunos conocimientos contenidos en los registros grecorromanos. Consideramos a Paulo Orosio más un divulgador que un verdadero innovador de la geografía oriental. Vivió entre los siglos III y IV. No está suficientemente claro en qué localidad nació (Braga, Tarragona, Galicia), aunque nadie duda que vivió en Hispania. Su obra *Historiae adversus paganos* sitúa al pueblo de los seres en el subcontinente indio: "Del territorio de los seres, que se encontraba entre los ríos Hidaspes e Indo, se hizo cargo Taxiles" (Orosio, 1982, III: 245). Poco más puede añadirse a tanto laconismo informativo, salvo que el océano sérico se localiza al oriente del océano Índico[21].

Algo más de enjundia aporta la famosa obra *Etimologías*, un compendio sobre los conocimientos existentes hasta el primer cuarto del siglo VII, que compilaron Isidoro de Sevilla y sus colaboradores. Esta grandiosa antología del saber medieval se ocupa de China: "Los seres, pueblo situado hacia el Oriente, tomaron el nombre de su propia ciudad; entre ellos, tejen lanas con

fibras vegetales; de ellos se dijo: los seres, desconocidos por sus rostros, pero bien conocidos por sus lanas" (San Isidoro de Sevilla, 1993, I, IX: 747). Parece deducirse de este fragmento que Isidoro seguía creyendo la vieja narrativa de que la seda brotaba de los árboles, siendo pues una fibra de origen vegetal. Más adelante corrige el error al señalar que determinados gusanos producen o segregan los hilos de seda. Veamos tal aclaración: "Cuentan que es producida por unos pequeños gusanos que tejen sus hilos entorno a los árboles. A estos gusanos los griegos los conocen como *bómbykes*" (ibíd., II, XIX: 477).

Lejos de acabar aquí su interés por este pueblo, añade otras notas de interés. Por ejemplo, afirma que *serica* deriva de *sericum* ('seda'), tal vez porque los primeros en comercializarlas fueron los habitantes de seres (ibíd.: 465). Además, Isidoro admite que los chinos no solamente comercian, sino que también se caracterizan por vestir con tejidos de seda, lo que es una costumbre diferencial de Occidente: "Se reconocen los pueblos tanto por su forma de vestir como por la diferencia de sus idiomas […]. Los seres se engalanan de seda" (ibíd.: 469). No menor interés concita la información sobre la gran calidad del hierro chino. Las pieles, la seda y el hierro son sus géneros comerciales más valorados en el mercado exterior: "Minas de hierro se encuentran prácticamente en todas partes, pero de todas sus variedades la palma se la lleva el hierro sérico. Los seres lo exportan junto con sus vestidos y sus pieles" (ibíd., II, XVI: 309).

CAPÍTULO 2

CONTACTOS Y SABERES MEDIEVALES: AL-ÁNDALUS, SEFARAD Y CASTILLA

RELACIONES ENTRE AL-ÁNDALUS Y AL-ṢĪN

Comerciantes árabes y persas conocieron China en la época preislámica. El islam llegó a este país durante la dinastía Tang. Pero fue precisamente con el dominio mongol cuando la dinastía Yuan prestó mayor atención a los temas comerciales, culturales, científicos, diplomáticos y religiosos derivados del mundo musulmán. Las comunicaciones físicas e intelectuales se hicieron más estrechas y fluidas, beneficiándose de todo ello el floreciente al-Ándalus.

Al principio de este libro hemos copiado una cita de Ortega y Gasset en la que relaciona a españoles con chinos. No fue esta la primera comparación surgida dentro de la península ibérica. El también filósofo Ibn Hazm (Córdoba, 994-1064) sostuvo que los andalusíes poseían muchas cualidades propias de los chinos. Como los chinos, ellos eran famosos por la delicadeza y habilidad en manufacturar sus obras, así como por imitar toda clase de figuras (Imamuddin, 1981: 114).

Del lado chino destacamos una primera relación sobre la existencia implícita de al-Ándalus en cuanto parte integrante del Imperio almorávide (murābiṭ). La expresión "país de Mu-lan-p'i" figura en un antiguo manual de aduanas escrito en la Edad Media por Chau Ju-Kua, titulado *Chu-fan-chï*, obra que fue traducida al inglés en 1911 y que aborda el comercio sinoislámico durante los siglos XII y XIII. Mu-lan-p'i (al-Ándalus y noroeste de África) es descrito como un territorio agrícolamente fértil, que cultiva granos de trigo ("tres pulgadas de ancho"), melones ("redondos de seis pies para alimentar a 20 o 30 personas"), así como inmensas granadas, melocotones o limones (Chau Ju-Kua, 1911: 142). No deja de fascinar el

hecho de haber llegado hasta China, y en fechas tan tempranas, esa imagen tan maravillosa y exuberante con la que tradicionalmente se ha conocido al-Ándalus.

La obra objeto de comentario describe cuestiones que hoy día tienen base histórica. Así, la existencia de silos islámicos para conservar "trigo y arroz hasta diez años sin estropearse" (ibíd.) está comprobada por la abundancia de restos arqueológicos, incluso en el centro de Madrid. Los depósitos bajo tierra conservaban el cereal a una temperatura estable, al tiempo que evitaban la rapiña de los roedores.

Otra nota destacable de este territorio andalusí, bañado por el mar, era su formidable tráfico naval. Numerosos mercaderes transportaban alimentos, productos elaborados, telares, etc. Y, abundando en las exageraciones, la obra dice que uno solo de esos barcos podía transportar hasta varios miles de hombres: "No hay navíos tan grandes como los de Mu-lan-p'i" (ibíd.).

A juzgar por los estudios realizados hasta hoy, se establecieron contactos entre tan distanciados países de manera directa e indirecta. Tales contactos cubrieron distintos ámbitos en materia comercial, cultural y viajera[22]. Buena parte de población hispanomusulmana más ilustrada o pudiente conoció los artículos y mercancías que tanto distinguían al país oriental. Se viene afirmando que la España musulmana hizo de correa transmisora en la difusión de productos originariamente chinos, como el papel y la pólvora (Zhang, 2014: 53).

La seda se importaba por su refinamiento y calidad, si bien los andalusíes se dedicaron a cultivar el árbol de la morera, a manufacturar seda en bruto y tejidos con gran calidad. En efecto, hacia el siglo octavo se generalizó el cultivo de moreras y gusanos de seda en al-Ándalus. Las moreras se aclimataron bien al terreno de las alquerías, mientras que los talleres se encargaban de la hilatura, tintado y manufactura de los tejidos, que después se vendían en las diversas alcaicerías. La sericultura andalusí relevó a la originaria sericultura china. Desde luego, la seda china seguía reservada a exigentes y adinerados clientes, pero la seda andalusí se exportaba a los emporios comerciales del mundo árabe con la excelencia competitiva del precio y la calidad. Al-Idrisi y al-Maqqari destacaron la gran cantidad de

telares de seda existentes en Almería durante el dominio almorávide, "lo que puso esta ciudad por encima de todas [respecto a] la diversificación de manufacturas en seda y otros textiles" (Alfau de Solalinde, 1975 : 23).

También sabemos que los objetos de porcelana decoraban las mansiones de los más poderosos. Se han hallado restos de porcelana china o islámica de estilo chino en Medina Azahara y en la Alcazaba almeriense (Zozaya, 1969). Al margen de esos hallazgos, cuando realizaron excavaciones arqueológicas en el palacio de la Aljafería (Zaragoza, 1993) sacaron a la superficie restos de celadón chino correspondientes a la dinastía Song (960-1279).

En relación con las exportaciones andalusíes a territorio chino, debe aclararse que no existía un comercio directo, necesitándose recurrir a transportistas e intermediarios, tanto árabes como judíos, radicados en los emporios logísticos orientales (El Cairo, Damasco). No tenemos datos sobre los géneros ni el volumen de las ventas facturadas, aunque el historiador al-Maqqari hizo constar la exportación de higos malagueños (frescos y secos) a numerosos países, incluyendo la India y China.

Uno de los capítulos más sugerentes —y menos explorados— de la investigación comparativa entre la antigua China y al-Ándalus es el relativo al desarrollo de la técnica y los saberes experimentales. La medicina avanzó en esas civilizaciones a un ritmo acelerado. Zhang Yuansu (*c.* 1151-1234) contribuyó al desarrollo farmacológico tradicional basado en hierbas curativas. Puede equipararse al médico botánico Ibn al-Baitar, nacido a finales del siglo XII en Málaga, cuyas obras gozaron de gran popularidad en la España musulmana, norte de África y Oriente Medio, ya que también realizó innovaciones farmacológicas. Pero tal vez cause mayor asombro las pioneras contribuciones al avance de la aeronáutica del maestro Gonshu Ban (o Lu Ban), perteneciente al siglo V a. C., a quien se le atribuye haber inventado un pájaro volador de bambú y madera ligera que podía estar suspendido en el aire durante mucho tiempo. El deseo humano de volar como los pájaros fue una arriesgada experiencia en la antigua China. Se intentó infructuosamente cuando el monarca Wang Mang (45 a. C.- 23 d. C.) ordenó atar varios súbditos a grandes y numerosos pájaros voladores. Pudieron ascender y planear un poco, pero el experimento fracasó. Una nueva tentativa

surgió cuando el emperador Wenxuan (526-559) mandó volar a sus hombres en gigantescas cometas. De los más de 60 hombres que fallecieron en la prueba aérea, uno pudo sobrevivir planeando por la ciudad y su extrarradio[23]. Cambiando ahora de escenario, en la España musulmana sobresalió el inventor Abbás Ibn Firnás (810-887). También quiso imitar a un pájaro volador. Diseñó una estructura de ligera madera recubierta de seda en forma de alas aerodinámicas. Ante la visión expectante del público, se lanzó desde una torre o una muralla al vacío. Consiguió planear durante un breve momento, pero al no controlar el vuelo cayó al suelo sufriendo heridas. Descubrió la necesidad de perfeccionar el invento. Al igual que los pájaros utilizan sus colas para guiar y equilibrar el vuelo, su artefacto necesitaba un timón o mecanismo que controlase el aterrizaje. Todos estos experimentos tuvieron la virtualidad de adelantarse en más de 1.000 años a lo que hoy constituye el ala delta.

Para terminar con las conexiones entre civilizaciones, un ejemplo bien visible del intercambio en el saber científico, en este caso, matemático y astronómico, es el proporcionado por Muḥyī al-Dīn al-Maghribī al-Andalusī, también conocido por Ibn Abī al-Shukr (*c.* 1220-1283). Desconocemos muchos detalles de su vida, especialmente de su infancia, por lo que sigue siendo una incógnita si nació en Córdoba o en Túnez. En cualquier caso, se le considera un sabio instruido en las costumbres y saberes andalusíes. Investigó y enseñó en el célebre observatorio iraní de Maraghe, que estaba bajo la protección del emperador mongol Hulagu Kan, hermano del primer soberano de la dinastía Yuan, Kublai Kan, quien desde China también se interesaba por la astronomía/astrología.

SAID AL-ANDALUSI SUBESTIMA LA CIENCIA CHINA

Este acelerado repaso a los conocimientos hispanoárabes necesita compensarse con el tratamiento más sosegado y completo de una obra concreta. Una opción sería seleccionar al cartógrafo ceutí al-Idrisi (1100-1165) y su *Tabula Rogeriana*, donde da cabida al vasto espacio chino-mongol. Sin embargo, ofrece más matices para la reflexión —y para la polémica— una

obra cuya temática y composición transitaba por varias fronteras del saber carentes de sistematización. Dicha tarea consistía en recopilar los avances científicos de distintas civilizaciones para confrontarlas entre sí. De ello se encargó un sabio andalusí. Lo llamativo del caso es que esa obra valoró de manera desfavorable o, si se quiere, bastante negativa, la contribución china al saber universal. He aquí una conclusión notable en su género, tanto por la novedad como por el significado. La obra reúne los requisitos necesarios para ser calificada de emblemática[24]. Si tenemos en cuenta el hecho de que fue escrita en el Medioevo, cuando las fuentes documentales estaban al alcance de muy pocos, nos hallamos ante un alarde de sabiduría y de originalidad. Para escribir este ensayo, tan necesitado de la pertinente documentación, fue necesario estudiar el desarrollo científico/cultural/teológico de las principales civilizaciones. Siendo una novedad en su época, utilizó una metodología comparativa con el objetivo de crear un *ranking* del desarrollo científico mundial. El título de la obra es ya suficientemente revelador: *Libro de las categorías de las naciones* (en adelante, *Tabaqat* o *Libro de las categorías*). La cuestión básica con la cual arranca este tratado parece bastante sugestiva: ¿cuáles son las comunidades nacionales que históricamente han proporcionado el mayor y mejor avance a las ciencias y al pensamiento? Un sabio andalusí planteó los términos de esta novedosa pregunta. A continuación, se encargó de reunir las fuentes epistemológicas del momento. Seguidamente, realizó una tarea de contraste entre las principales aportaciones nacionales, desde al-Ándalus en Occidente hasta China en Oriente. Como resultado de sus pesquisas, ocho naciones, entre ellas la India —aunque no China— accedieron a una suerte, por así denominarlo, de cuadro de honor científico-filosófico.

Este planteamiento preliminar supone ya un aliciente para conocer a quien consideramos precursor de la historia científica universal. Se ha afirmado que su libro Kitāb Tabaqāt al-Umam o *Libro de las categorías*) constituye la primera historia mundial de la ciencia en cualquier lengua (Khan, 1991).

¿Qué es lo que sabemos del autor y sus actividades? Abū al-Qāsim Sā'id, también identificado por Said al-Andalusi (Almería, 1029-Toledo, 1070) descendía de una ilustre familia cordobesa. Recibió una sólida formación,

primero en Córdoba y después en Toledo, la ciudad donde fallecería en 1070. No es recomendable internarse en su rica biografía porque nos apartaría de nuestros objetivos, pero sí consideramos necesario subrayar que uno de sus maestros, el escritor cordobés Ibn Hazm[25], facilitó a Said un método de trabajo basado en el contraste de datos e informaciones. Said siguió semejante proceder, aunque aplicó el método comparativo a las civilizaciones (o naciones) donde se había originado el desarrollo científico.

Mientras que muchos manuscritos del siglo XI se extraviaron o destruyeron, las copias del *Libro de las categorías* sobrevivieron ante la necesidad de ser consultadas por la gente curiosa y erudita (Salem y Kumar, 1996: XVI). En cuanto al contenido del libro, su primer capítulo tiene la virtud de perfilar todo el hilo argumental de la obra. El autor registra los grandes pueblos con Gobiernos e idiomas propios que surgieron al principio de la historia: persas, caldeos, grecorromanos, coptos, turcos, indios y chinos. A continuación, se traslada a su propia época para clasificar las principales naciones en dos categorías: las que han desarrollado y aportado valiosos conocimientos a la humanidad y las que apenas han contribuido al progreso filosófico-científico. Figuran en la primera categoría los indios, persas, caldeos, griegos, bizantinos (pueblo de rūm), egipcios, árabes (incluyendo los andalusíes) y hebreos. A partir de ahí, otras civilizaciones desarrollaron un cultivo menor de las ciencias, entrando así en una categoría inferior, como la eslava, la turca, la china y la africana.

Frente a la peculiar competición de civilizaciones ideada por Said, se advierte la ausencia de China en la lista de honor, lo que hace pensar que el sabio andalusí ignoró o no dio relevancia a los inventos chinos ni a sus trabajos sobre las humanidades. Al menos compartió la opinión del astrónomo Abu Ma'sar, en el sentido de reconocer cierta sabiduría astronómica china, pero quedaba oscurecida ante la supremacía india, con el sabio Kanka a la cabeza (Said al-Andalusi, 2000: 74). Acaso el mejor elogio dedicado a China —"la nación más numerosa del mundo, aquella que posee un Gobierno más considerable y cuyo territorio es más extenso" (ibíd.: 60)— sea el reconocimiento de que su población triunfaba en los trabajos manuales y artes pictóricas. Said lo justificaba así: los chinos son "entre todos los

hombres, los que mejor resisten el cansancio prolongado que supone el perfeccionamiento de dichos trabajos y la dura fatiga que [entraña] el embellecimiento de las artes" (ibíd.). Con otras palabras, el *Tabaqat* está distinguiendo una cualidad distintiva de la población china. Nos referimos a la fuerza de voluntad, el temple resiliente y la capacidad de trabajo.

Por lo demás, el sabio andalusí reconoció el virtuosismo de la pintura china. Sucede que el islam de Said no daba valor a la pintura figurativa. Además, ese virtuosismo artístico le suscitaba un interés menor, al tratarse de una actividad repetitiva, diríase mecánica: "En el campo del arte, por ejemplo, [los chinos con su] perfecto conocimiento del dibujo y la precisión de sus imitaciones [hacen pensar] en las abejas, tan hábiles para darle esa forma hexagonal a las celdillas que contienen su alimento; en las arañas que tan diestramente dividen los hilos [radiales] de sus telas y con tanta exactitud disponen de los círculos concéntricos que los cortan" (ibíd.: 63).

Resulta también singular el planteamiento que hace del belicismo chino. Según su criterio, aquellas naciones que cultivan el desarrollo de las ciencias "han despreciado todo aquello que desearon los chinos, los turcos y los [pueblos] que, como ellos, anhelaban obtener la gloria a partir de las disposiciones violentas del alma y enorgullecerse con la fuerza bruta" (ibíd.). Tal vez el autor conociera algunos datos sobre las rebeliones internas, así como de las devastadoras guerras chinas durante el prolongado periodo de los Reinos Combatientes.

Claro está que tantos datos negativos tenían que compensarse con alguna información positiva para así proporcionar cierta apariencia de imparcialidad. Por ello, no olvidó dedicar elogiosas palabras al poderoso e influyente Imperio chino, al tiempo que celebraba conocer una de las virtudes populares predicada por Confucio. Aludimos al deber de lealtad de los súbditos al poder imperial: "Los emperadores chinos afirman: 'Los soberanos de este mundo son cinco y el resto de los hombres son sus súbditos', luego dan la relación de todos ellos: el emperador de China, el de la India, el sultán de los turcos, el rey de Persia y el emperador de los rum [romanos]. Aquellos daban al primero el sobrenombre de soberano de la humanidad, porque los chinos son los seres que más obedecen a sus superiores y mejor se someten a sus

gobernantes" (ibíd.: 67).

Nuestros lectores seguirán preguntándose por qué el sabio almeriense no sopesó, ni siquiera tuvo en cuenta, sus hallazgos científicos y técnicos y a qué se debe tan grave error de cálculo. Según nuestra opinión, él incurrió en un *error scusabilis*. Algunas de las más significativas invenciones chinas se implantaron en el mundo árabe tras su fallecimiento. Cabe preguntarse, en tal sentido, sobre las claves que permitieron trasvasar tardíamente el saber sínico a la civilización árabe. Parece razonable sugerir que las responsabilidades fueron compartidas, tanto árabes como chinas. De un lado, el Imperio chino había construido su brillante civilización con materiales culturales y científicos propios. Hasta el budismo importado desde la India había experimentado un proceso de acomodo a las tradiciones chinas. Partiendo del bien enraizado sinocentrismo y de la autosuficiencia cultural, los chinos apenas dieron importancia a la transmisión de conocimientos en países ajenos a su área de influencia. La segunda causa del alejamiento sínico-musulmán corresponde a la mentalidad musulmana de la época, toda vez que ellos admiraban más las ciencias exactas y los planteamientos discursivos que los conocimientos empíricos, técnicos o utilitaristas, donde ahí sí que descollaban los chinos. Debe indicarse que los primeros encuentros científicos empezaron a cuajar a través del comercio, unos de carácter terrestre y otros marítimos. Especial relevancia comercial alcanzó el puerto de Guanghzhou. Por lo que toca al comercio terrestre, la Ruta de la Seda conectaba distintos países desde Turquía a China. Pese a que esa ruta terrestre ejerciera un indudable influjo cultural en los países donde transitaba, se trató principalmente de un fenómeno mercantil de ámbito interregional. Fue precisamente en el siglo XIII, bajo el dominio mongol de la dinastía Yuan, cuando la influencia musulmana se hizo bien visible en China. Para entonces, Said llevaba muerto un par de siglos.

Por mucho que se quiera resaltar el tráfico intercultural desarrollado durante la Ruta de la Seda, ciertos inventos chinos de capital importancia tuvieron que esperar varios siglos para ser valorados por los sabios musulmanes. Said ignoró el compás chino, ya que su uso se extendió por la península arábiga —con el nombre de amigo de los navegantes— a lo largo

del siglo XII, es decir, una época muy posterior a la vivida por Said al-Andalusi. Tampoco pudo ver otra invención china considerada esencial para la transmisión de los saberes, pues el primer papel de fibra vegetal fabricado en Europa y que, por cierto, salió de un taller español, data de 1150[26], aproximadamente 80 años después de su muerte. La utilización del papel supuso un notable paso en el avance cultural y científico europeo, porque terminó con los frágiles papiros egipcios y los costosos pergaminos árabes. Sucede que tal mejora llegó de manera extemporánea a Europa. En cuanto a la pólvora —nieve de China para los árabes— y las armas de fuego, usadas masivamente por los chinos durante la dinastía Song, se difundieron en Arabia tardíamente, después del siglo XIII. La astronomía china, una de las materias que el sabio almeriense habría estado encantado de conocer, es también muy antigua y aún más desconocida para los primeros astrónomos musulmanes. De hecho, Kong Ting construyó la primera esfera armilar en el año 323 a. C.

Si dejamos al margen las ciencias de la naturaleza y entramos a considerar las ciencias del espíritu, debe reconocerse que las escuelas filosóficas chinas contaban, según hemos visto en las páginas precedentes, con sólidas doctrinas que se extendieron por el noreste y el sudeste de Asia, su área natural de influencia. Said prescindió de estudiar la filosofía confuciana, el taoísmo y las corrientes budistas chinas[27]. Siendo un consumado jurista, debió desconocer el legalismo o legismo chino, pues lo habría mencionado. Ni siquiera pudo apreciar la medicina tradicional china (acupuntura, escuela Hejian, escuela Yishui). Y tal vez por ignorancia o por considerarla vulgar, omitió comentar la aritmética gráfica representada por el ábaco chino que, al contrario de los ábacos árabes, permitía realizar complejas operaciones de multiplicación, división o cálculo de raíces cuadradas y cúbicas.

Convengamos que, en el tiempo de Said, China desconocía, a diferencia de los árabes, la filosofía natural aristotélica, la geografía tolemaica, la geometría y óptica de Euclides, así como la medicina de Galeno. Igualmente, la trigonometría estaba ausente en sus cálculos matemáticos. Cierto es que en el siglo XIII astrónomos musulmanes llegaron a la oficina astronómica imperial. Aportaron sabiduría nueva a la astronomía/astrología china, pero ya era tarde

para reflejar ese dato en el *Libro de las categorías*.

Y como la crítica es una servidumbre a la que todos estamos sometidos, nuestra última reflexión gira en torno a la valoración que merece el ensayo de Said. Determinados historiadores contemporáneos han criticado los errores, omisiones, vaguedades y la simplicidad argumental existentes en muchas de sus páginas (Khan, 1975; Joshi y Nayeems, 1975). Otros insisten en la insuficiencia de los datos aportados. También se ha criticado su favoritismo por los saberes islámicos. Hay quienes opinan que algunos planteamientos tienden a ser "bastante superficiales" (Maíllo, 1999: 20). Asumiendo las críticas anteriores, la obra no tiene otro propósito que mostrar de manera ordenada y con amplitud de miras los principales elementos que conforman los saberes de la humanidad hasta el siglo XI. Es verdad que el autor no realiza un estudio profundo e imparcial, postergando a la irrelevancia determinadas naciones, como China. Ahora bien, el método de comparar países o civilizaciones desde la perspectiva del conocimiento intelectual/científico resulta bastante original y, desde luego, avanzado para su época.

JUDÍOS IBÉRICOS Y EL CELESTE IMPERIO: BENJAMÍN DE TUDELA Y ABRAHAM CRESQUES

La comunidad judía medieval vivía tanto en las zonas cristianas como musulmanas de la península ibérica. Sus cartógrafos, viajeros y hombres de letra dejaron glosas e imágenes divulgativas de China. El *Libro de viajes* (*Séfer Massa'ot*), compuesto por Benjamín de Tudela (*c.* 1130-1175), combina dos elementos propios de la literatura viajera medieval: realidad (no siempre relatada con precisión) y fantasía desbordante. Viajar a lugares lejanos, con itinerarios tan desconocidos como peligrosos, y regresar después para contarlo, estaba al alcance de muy pocos, pero se solía sustituir esa presencia física con datos suministrados por fuentes ajenas de información (mercaderes, navegantes, aventureros anónimos, textos geográficos y cartográficos) o bien se valían de imaginativos relatos viajeros prácticamente imposibles de verificar. Benjamín de Tudela nunca puso un pie en el Tíbet, porque para

plasmar tan raquíticas informaciones ("dispone de bosques, almizcle, mirra", "se tarda cuatro jornadas en llegar desde el confín de Persia") nadie consume un trayecto de 8.000 kilómetros. Y en cuanto a China, a diferencia de la India, da la impresión de que está mencionada simplemente para hacer constar su existencia.

Dos siglos después aparecieron algunas novedades en ese empeño medieval de conocer Asia oriental. El *Atlas catalán*, compuesto por los cartógrafos mallorquines Abraham y Jafuda Cresques, es una bella carta portulana náutico-geográfica, datada aproximadamente en 1375. Incluye reinos, regiones y ciudades del mundo conocido. La sexta lámina se ocupa de Asia oriental, incluyendo a Catayo (China). La lámina en cuestión hace saber que la modernamente denominada Ruta de la Seda se moviliza desde el territorio chino (*aquesta caravana es partida de l'imperi de Sarra per anar al Catayo*). Vale la pena recordar que gran parte de la información contenida en el atlas procede de Marco Polo y Juan de Mandeville. Así se explica que los Cresques hayan identificado la ciudad Chambalech (Cambuluc o Janbalic), la sede del Gran Kan. Se trata, por consiguiente, de una novedad cartográfica. Según ilustra la sexta lámina del atlas, Chambalech (actual Pekín) es una ciudad bien protegida, pues está amurallada (*e es molt murada*), con torres de vigilancia como refuerzo y puertas (*portes*). Una nota incluida al sur de Catayo (*açí [així] finis Catayo*) da a entender que la extensión territorial de la antigua China llegaba a la costa del océano Pacífico (*mare ocheanym*).

No hemos acertado a localizar datos suficientes sobre los comerciantes sefardíes que traficaban en territorio chino[28]. Es plausible la hipótesis de que el mercader David Maimón, hermano menor del filósofo y médico Maimónides, dedicado al lucrativo comercio de piedras preciosas indias, cuya muerte aconteció en las aguas del Índico, incluyese las preciadas porcelanas y joyas chinas en sus transacciones comerciales.

PRIMERAS APORTACIONES CASTELLANAS AL CONOCIMIENTO DE CATAY, TÍBET Y TARTARIA: ANONYMUS HISPANUS

La vida del siguiente cronista presenta tal cúmulo de oscuridad que hasta se

desconoce su verdadero nombre. Está vagamente identificado como el fraile franciscano hispano o Anonymus Hispanus. Nació, probablemente, en la ciudad de Sevilla, a principios del siglo XIV. Inició un hipotético viaje por Europa, África y Asia, dejándonos testimonio escrito de sus andanzas a mediados de ese siglo. Su obra es conocida con el título *Libro del conocimiento de todos los reinos, tierras y señoríos que son por el mundo*[29]. A pesar del pretencioso título, el escritor perdió la ocasión de exponer una detallada relación de su supuesta expedición asiática, lo que no hace sino transmitirnos las sospechas de que nunca viajó tan lejos, si bien debió manejar informes no divulgados, datos cartográficos heterogéneos y provechosas noticias de distinta naturaleza, desde las políticas a las religiosas y folclóricas.

El autor divide el territorio de Asia oriental en el reino de Scim (Sinae de Ptolomeo, al-Ṣīn de los musulmanes o simplemente China), Catayo (Catay), Tartaria (Mongolia) y Trimic (¿Tíbet?[30]). Scim está próxima a Catayo y se extiende hasta el mar Oriental (océano Pacífico). Desde el punto de vista político, ese reino forma parte del Imperio de Catay: "En el imperio Catayo hay un reino que dicen [llamarse] Sçim, que confina con Sarmagant [¿Samarcanda?] y con el reino de Bocarin y con el reino de Trimic" (Anonymus Hispanus, ¿1348?: 572). Desde "Scim hasta Catayo no hay ciudad ni villa, porque todos los moradores viven en los campos" (ibíd.: 569). Tras leer estas afirmaciones, nos inclinamos a considerar que Anonymus Hispanus y otros eruditos de la Edad Media cristiana creían que China (en este caso, Scim) y Catay eran países distintos, aunque vinculados por una relación de dependencia. En realidad, Catay se componía, en tiempos de Kublai Khan, de territorios propiamente chinos, así como otros de Asia interior. Veremos posteriormente cómo la primera embajada española a China (1575), relatada por Martín de Rada y Miguel de Loarca, unificaron esas dos realidades geopolíticas. Fueron, no obstante, los jesuitas residentes en China quienes lograron difundir la plena identificación de Catay con China[31].

El fraile anónimo, protagonista de la supuesta experiencia viajera, registra unas cuantas curiosidades en relación con Catayo:

> Partí del imperio de Catayo contra el norte y el río Magot [¿río Amarillo?] arriba y anduve 65 jornadas y no hallé villa ni ciudad, pero la tierra es toda poblada de gentes y ganado. Y es toda la tierra llana y no hay piedras ni árboles, ni la gente come pan, ni frutos, salvo tan solamente carne y leche, pero siembran una simiente que dicen monos [¿frijol mungo o soja verde?] y es así como el ajonjolí [sésamo] y la siembran en cualquier parte del año y nace luego y hasta 30 días cogen gran muchedumbre de ella. Y los monos se echan a la leche [¿leche de soja?] y la cuecen y hacen sabrosos manjares [¿brotes de soja, puré, salsas, sopas?], y comen todos y dan a los viandantes (Anonymus Hispanus, ¿1348?: 569-570).

La descripción de Trimic recuerda al Tíbet tanto por su altitud, sabiduría milenaria, religiosidad de la población… como por la legendaria longevidad tibetana: "El reino de Trimic es todo cercado de montes que nacen muchas fuentes y ríos […]. Los hombres de allí [que] viven y nacen son de gran vida. Y son hombres de buen entendimiento y sanas memorias y viven por ley [religión], y dicen que los hombres del mundo que primeramente cultivaron ciencias fueron estos y de aquí los hubieron los persas" (ibíd.: 572).

Resta por conocer los apuntes sobre Tartaria. El escritor se ocupa de describir algunos rasgos característicos de los pobladores, calificándolos de irreligiosos, guerreros, excelentes jinetes y gente conquistadora: "Son muchedumbre de gentes sin cuenta y no guardan ningún mandamiento de Dios, salvo no hacer mal a otro. Y son gentes muy asentadas y fuertes liadores [guerreros] de pie y de caballo, en tal manera que Alejandro [Magno] no los pudo conquistar […] de aquel linaje salieron todos los del imperio de Catayo […] dicen que […] serán señores de toda la faz de la tierra […]. Esta Tartaria cerrada es la cuarta parte de la faz de la tierra […] y las gentes de estas tierras llaman mogoles" (ibíd.: 571-572).

CASTILLA MEDIEVAL RECIBE INFORMACIÓN SOBRE EL CATAY DE LOS MING: LA PRODIGIOSA MISIÓN DIPLOMÁTICA DE GONZÁLEZ DE CLAVIJO EN LA CORTE DE TAMERLÁN

A raíz de las crónicas escritas por el embajador Ruy González de Clavijo

(Madrid, s. XIV-1412), poco antes de morir, la historiografía española ya está en condiciones de compendiar informaciones sobre la política china. Hasta ese momento, los españoles habían escrito algunos datos dispersos y hasta irrelevantes sobre la naturaleza de su gente o comercio. En cambio, Clavijo va a convertirse en un improvisado pionero de la historiografía europea relacionada con la dinastía Ming (1368-1644), toda vez que se interesó por la política interna y exterior de los tres primeros emperadores. Su esquemático relato histórico aborda algunas etapas críticas padecidas por esta dinastía, desde sus orígenes hasta noviembre de 1404, fecha en la que Clavijo abandona Samarcanda, donde había recibido información directa sobre la rivalidad entre esa corte y la del emperador Yongle. A partir de este contexto tan significativo, vamos a reproducir la experiencia diplomática de Clavijo, en el bien entendido que aquí toca subrayar solamente sus connotaciones sinomongolas.

Para situar dicha embajada en sus coordenadas de tiempo y espacio, diremos que en 1403 el rey Enrique III de Castilla envió un séquito diplomático a las tierras del emperador turco-mongol Tamerlán (Timur), con el objetivo de explorar una alianza antiotomana. Alojado en Samarcanda, Clavijo descubrió unas relaciones sinotimúridas muy deterioradas, respirándose una atmósfera cargada de hostilidad. Poco después de marcharse la delegación española, Tamerlán movilizó su ejército para conquistar el Celeste Imperio y así poder derrocar la dinastía Ming, aquella que había depuesto la dinastía mongol de los Yuan.

¿Cómo reflejó Clavijo esa realidad? El propio embajador castellano notó cierto enrarecimiento de las relaciones bilaterales, pues en las audiencias y fiestas cortesanas Tamerlán ordenaba situar a Clavijo, representante de un país pequeño, lejano y desconocido, con preferencia al embajador chino, al tiempo que consideraba al "rey de España su hijo", mientras que llamaba al emperador de Catayo "ladrón, mal hombre, su enemigo" (González de Clavijo *et al.*, 1782: 151-152)[32].

A la luz de los datos suministrados por Clavijo sobre China y su emperador Ming ("señor o emperador de Catay"), las delegaciones diplomáticas de Castilla y Catay debieron intercambiar información a través de algún

intérprete. De ser así —y los datos apuntados por Clavijo apuntan a esa dirección—, el año 1404 sería el punto de partida en una suerte de diálogo diplomático, formal e informal, entre embajadores españoles y chinos, que ya excede los seis siglos de historia. La mencionada crónica viajera presenta muchos detalles novedosos e incluso actualizados, pues indica que los diplomáticos chinos llegaron a Samarcanda en una caravana de camellos procedente de la "ciudad más grande del mundo", cercana al mar (Amarillo) (ibíd.: 193), llamada Cambalec (Cambalú, Zhongdu, Dadu, Beiping, Pekín). Recordemos que, un año antes, el emperador Yongle (o "Felicidad Perpetua") había devuelto a Pekín el antiguo rango de capital imperial, cambiándose el viejo nombre de Beiping por el nuevo de Pekín, que significa capital norteña o septentrional. Más allá de cualquier información política y comercial de Catay, llama la atención el hecho de que el español se hubiera interesado por conocer la gran crisis de sucesión que padeció la dinastía Ming. Él analiza la guerra civil acaecida por la sucesión al trono de la manera siguiente:

> El emperador de Catay finó [falleció], y dejó tres hijos, a los cuales dejó sus tierras y señoríos. Y el mayor de ellos quiso tomar el señorío y tierras a los otros dos, y mató al menor, y el mediano peleó contra el mayor y le venció; el mayor con desesperamiento [*sic*] que le iba mal todavía con el menor, hizo poner fuego a su real [acuartelamiento real], quemándose él y mucha de su gente, y el mediano quedó señor (ibíd.: 192).

Esto es lo que da de sí una crónica en parte ajustada a la realidad, en parte imprecisa y errónea. Cuando se refiere al fallecimiento del emperador de Catay debe referirse al fundador de la dinastía Ming, Zhu Yuanzhang, conocido como emperador Hongwu (*r.* 1368-1398), quien nombró heredero del trono a su hijo mayor, aunque falleció por causas naturales antes de acceder al trono. En realidad, el fundador de la dinastía Ming no tuvo 3 hijos, sino 26. Tal vez Clavijo quiso simplificar el conflicto sucesorio invocando a los tres miembros principales del clan que aspiraban al trono. Los protagonistas a la sucesión de Zhu Yuanzhang fueron, en primer lugar, su primogénito, el príncipe heredero Zhu Biao, fallecido antes de ser investido emperador; en segundo lugar, el primogénito del príncipe Zhu Biao, llamado Zhu Yunwen. Por último, aspiraba al trono otro hijo de Zhu Yuanhzang, el príncipe de Yan, llamado Zhu Di (futuro emperador Yongle). Está

suficientemente probado que el primer emperador Ming permitió a sus hijos disponer de ejércitos propios para conjurar la eventualidad de algún ataque exterior, especialmente en la frontera norteña. De hecho, repartió diversos principados a sus hijos. Estos principados son los que Clavijo denomina, con buen criterio, señoríos. Tras el inesperado fallecimiento del príncipe heredero, Zhu Yuanzhang se vio impelido a nombrar un nuevo sucesor. Debemos reconocer que tomó una decisión coherente con la tradición, si bien terminó siendo muy peligrosa en términos de paz y de estabilidad dinástica. En vez de decantarse por algún otro hijo suyo, que ya tenía experiencia militar y sabiduría para dirigir el imperio, optó por seguir la tradicional regla de la primogenitura, nombrando heredero al primogénito del primogénito fallecido, quien accedió al trono del dragón imperial poco después, con tan solo 21 años. Ante el riesgo de sufrir rebeliones por parte de sus tíos —no lo olvidemos, ellos tenían sus propios ejércitos, uno con más de 100.000 soldados— el nuevo monarca, llamado Zhu Yunwen o Jianwen (*r.* 1399-1402) intentaría deshacer el sistema de contrapoderes que representaban los principados. Previendo el futuro que le esperaba (cárcel, exilio o muerte), su tío Zhu Di (*r.* 1403-1424) se enfrentó al sobrino, ya investido emperador, desencadenándose una cruenta y devastadora guerra civil de tres años. Esta es la llamada campaña Jingnam.

Tras ganar batallas, el ejército de Zhu Di se presentó ante las murallas de Nankín. Aquí entra a escena el famoso incendio del palacio imperial registrado por Clavijo, aunque, como ya sabemos, no se trató de una batalla entre hermanos, sino entre el sobrino reinante y su tío. Los acontecimientos sucedieron básicamente de la manera siguiente. El curso de la guerra estaba decantándose a favor Zhu Di. El golpe definitivo vendría con la toma de la ciudad imperial de Nankín, donde se refugiaba el cada vez más desconsolado emperador. La caída de Nankín resultó más fácil de lo que cabría pensar, porque el príncipe Gu, que tenía el deber de defender esta ciudad, traicionó a su monarca. Ordenó abrir la denominada puerta de Jinchuan, dejando franca la entrada a las tropas enemigas. En un arranque de desesperación, el emperador Zhu Yunwen incendió su palacio. Al parecer, los sirvientes y cortesanos reconocieron los restos calcinados tanto del emperador como de la

emperatriz. Es probable que el acorralado emperador tramase un falso suicidio como último recurso hacia su salvación, porque una leyenda muy difundida en China dice que el emperador se escapó disfrazado de monje a través de un túnel secreto. En todo caso, ese recuerdo tan romántico de emperador destronado, que vivió de incógnito en una nueva era histórica, sirvió de inspiración a cuentos y canciones populares, así como a obras literarias y pictóricas.

El único "emperador de Catayo" identificado por Clavijo recibe el nombre de Chuyscan (o Chayscan) (ibíd.: 151-152). Corresponde ahora indagar quién fue tal emperador Ming[33]. La mayoría de los autores que han intentado desentrañar este enigma histórico lo identifican como Zhu Di (emperador Yongle), esto es, el emperador reinante durante la misión diplomática castellana a Samarcanda. No es nada descabellado, pues la crónica de Clavijo se circunscribe a su actualidad: "Y este emperador de Catay se llama Chuyscan") (ibíd.: 152). Aún hoy se asimila la personalidad de Chuyscan con la de Yongle. Esta identificación se remonta a mediados del siglo XIX, cuando Clements H. Markham tradujo por primera vez la obra de Clavijo al inglés (*Narrative of the Embassy of Ruy Gonzalez de Clavijo to the court of Timour, at Samarcand*, 1859). El siguiente traductor, Guy Le Strange, siguió la misma pauta. Sucede que, si se lee con detenimiento el libro de Clavijo, no será posible identificar siempre a Yongle con el "emperador de Catayo", sencillamente porque difícilmente encajaría en la cronología de los hechos relatados. En efecto, Clavijo no pudo informar sobre los acontecimientos *post mortem* de Yongle porque aún seguía vivo. Si este falleció en 1424, es decir, una fecha bastante posterior a la crónica viajera, entonces Clavijo debió registrar el fallecimiento de otro emperador Ming.

Cabe plantear una nueva hipótesis al enigma de saber quién fue Chuyscan ("emperador de nueve imperios"[34]). A pesar de las imprecisiones y contradicciones existentes en este relato, es posible considerar que bajo la denominación Chuyscan se asome el fundador de la dinastía Ming, es decir, Zhu Yuanzhang, causante indirecto del conflicto sucesorio. Chuyscan podría ser una corrupción o, si se quiere, una adaptación al español de Chu Yuan-chang (vieja transliteración que los europeos daban al primer Ming). Hay

algunas etapas de su biografía que encajan con los comentarios de Clavijo. Tengamos presente que se convirtió, desde la irrelevancia, en la bestia negra de los mongoles. Nació en una modesta familia rural de la etnia han. Durante su pubertad se convirtió en un monje mendicante que se alimentaba de limosnas. Más tarde se unió a una banda local de rebeldes. Creó su propio ejército y se convirtió en señor de la guerra, hasta que logró arrebatar el trono al último emperador mongol. Así se explicaría, como cuenta Clavijo, que Tamerlán, refinado monarca (aunque él se consideraba *amir* o comandante), promotor del renacimiento cultural y artístico timúrida, despreciase esa advenediza dinastía. Llegó a denigrar al monarca Ming con palabras muy ofensivas y ante la presencia de diplomáticos chinos. Ya sabemos que lo tachó de "ladrón, mal hombre, su enemigo" (ibíd). Qué duda cabe que Tamerlán guardó un enorme resentimiento al primer emperador Ming por su decisiva participación en el hundimiento de la dinastía Yuan y, más aún, a inicios de 1382, cuando privó a Yunnan del control mongol. Los logros militares y el espíritu conquistador de Zhu Yuanzhang sorprendieron tanto en el interior como en el exterior del país. No en vano, su periodo dinástico se denomina Hongwu, esto es, "gran hazaña militar". Incluso restauró la antigua política china de vasallaje en varios países de Asia central y del sudeste asiático, exigiendo tributos a todos ellos (Shirokauer y Brown, 2006: 231). Si el lector no quiere abandonar las antiguas crónicas españolas relativas a cómo el emperador Tamerlán terminó por canalizar sus sentimientos de hostilidad hacia el reino de Catay, entonces deberá buscar y leer las notas que otro embajador castellano, García de Silva y Figueroa, escribió al respecto dos siglos después. Más adelante nos ocuparemos de facilitar dicha tarea.

Frente a tantas suposiciones y conjeturas, al menos hay que admitir por válida la siguiente conclusión: González de Clavijo escribió breves comentarios sobre los tres primeros soberanos Ming, aunque no los identificó por sus verdaderos nombres. En primer lugar, hizo una referencia al fundador de esa dinastía imperial, esto es, Zhu Yuanzhang, cuya muerte y problemas sucesorios son advertidos por el diplomático español. También aludió, aunque de pasada, a su sucesor (Zhu Yunwen), quien se suicidó al incendiar su

recinto real, según se registra en su crónica histórica; y, en tercer lugar, dio a conocer al entonces emperador reinante (Zhu Di, Chengzu o Yongle) y a su embajada en Samarcanda, ya que en 1404 coincidió con los miembros de la misión diplomática china y recibió noticias políticas y económicas del imperio Ming que luego anotaría en su crónica viajera.

Otra certeza reflejada por Clavijo fue la profunda animadversión del gobernante timúrida hacia la dinastía Ming, toda vez que él estaba obligado a pagar tributos como señal de pleitesía. Es sabido que, en 1392, partieron desde Samarcanda distintas contribuciones, entre otras, tejidos y armamento. En 1394 se entregaron 200 camellos y una respetuosa carta de Tamerlán (Cordier, 1920: 113). Pero esas manifestaciones de sumisión y dependencia terminaron cuando este se sintió militarmente fuerte para desafiar a su rival. A partir de 1397, Tamerlán interrumpió el pago de tributos al emperador Zhu Yuanzhang (Montojo, 2004: 163). Como afirmaba el embajador castellano en su crónica: "[…] Llegáronse unos embajadores que el Emperador de Catay le enviaba, con los cuales le envió a decir […] que le daba tributo cada año […] y que había siete años que no se los había dado" (González Clavijo *et al.*, 1782: 192).

En 1404, precisamente cuando Clavijo se encontraba realizando labores diplomáticas en la corte de Samarcanda, el nuevo emperador Ming, Yongle, siguió la costumbre paterna de mandar una embajada con el propósito de reanudar las relaciones de dependencia. Así nos lo recuerda el diplomático español: "Envió [Yongle] estos Embajadores al Tamurbec, que le diese el tributo que le solía dar a su padre [Zhu Yuanzhang o Hongwu]; los cuales Embajadores tenía el Tamurbec para enforzar [obligar al cumplimiento], como hemos oído, y no sabemos lo que sobre esto haga el Señor de Catay, si quería acolinar [apoyar] esta deshonra, o no" (ibíd.).

Tamerlán no solamente trató con desdén al embajador chino, sino que insinuó con sarcasmo invadir China. Anunció que iría a Catay para entregar personalmente el tributo. Con arreglo a las palabras de Clavijo: "Él mismo se lo quería llevar; y esto lo decía con escarnio, pues no tenía voluntad de entregárselo" (ibíd). Con toda probabilidad, Tamerlán estaba ya desvelando su inminente plan de conquistar China.

Queremos consignar aquí, como última suerte de cuestiones, los enjundiosos comentarios de Clavijo sobre las transacciones mercantiles chinas, pues constituyen valiosos testimonios para entender el comercio interasiático a inicios del siglo XV. Vale la pena exponerlos de manera sucinta. Como panorama general, sus escritos revelan las dos rutas comerciales utilizadas por los chinos. Por un lado, la vía marítima alcanzaba las ciudades costeras del golfo Pérsico: "Y vienen a esta ciudad de Soltaina mucho aljófar [perlas] y piedras preciosas; del Catay vienen las naos por mar hasta diez jornadas de esta ciudad, y navegan por el mar occidiano […] y vienen rubíes, que no los hay finos salvo en el Catay, y mucha especería, y de allí van después por todas las partes del mundo; el mejor aljófar que hay en el mundo se pesca y halla en aquel mar del Catay y lo traen a este lugar de Ormuz" (ibíd.: 114-115).

Otra vía comercial era la terrestre. A través de camellos se adentraban por caminos polvorientos, por calurosos desiertos e inhóspitas montañas del continente asiático, siguiendo la senda de la seda. De hecho, Clavijo cuenta cómo una caravana compuesta por 800 camellos cargados de mercadurías llegó a Samarcanda procedente de Cambalec (Pekín) (ibíd.: 192-193). Entre los productos transportados, el emisario castellano registró "paños de seda, que son los mejores que en aquella partida se hacen, señaladamente los setunís [lujosa tela oriental] […] almizcle […] balajes [rubíes morados], diamantes […] perlas, ruibarbo y otras muchas especias" (ibíd.: 191). No olvida mencionar, entre los géneros genuinamente chinos, unos recipientes de "barro vidriado, y otros que llaman porcellanas [*sic*], que son muy preciados y caros" (ibíd: 152). A nuestro entender, el comentario en sí no deja de tener cierta importancia, pues siendo los comerciantes árabes quienes introdujeron las piezas de porcelana china en la península ibérica, este producto era bastante desconocido cuando Clavijo escribió su crónica viajera. El proceso de registrarla y documentarla no se generalizó hasta entrar el siglo XVI (Zeng, 2021: 97). No hemos sido capaces de localizar otro autor español anterior a Clavijo que hable expresamente de la porcelana china. Y en lo concerniente a la mentalidad empresarial china, nuestro autor la engalana con valores propios del emprendimiento, como el espíritu de superación y la

sagacidad: “Las cosas que del Catay a esta ciudad [Samarcanda] vienen son las mejores y más preciadas de cuantas allí vienen de otras partes; y los del Catay, así lo dicen, son las gentes más sutiles que hay en el mundo; y dicen que ellos tienen dos ojos, y que los moros son ciegos, y que los francos [europeos] tienen un ojo; y ellos llevan las ventajas en las cosas que hacen a todas las naciones del mundo” (González Clavijo *et al.*, 1782: 191).

CAPÍTULO 3

PRIMERAS IMÁGENES HISPANO-CHINAS: DESCONOCIMIENTO Y DESCONFIANZA

En plena Edad Media el reino de Castilla todavía seguía utilizando la locución grecorromana *Sérica* o "pueblo de los seres". La obra *Grande e general estoria* (*c.* 1270), patrocinada por el rey Alfonso X el Sabio, hizo una alusión directa a tal expresión para referirse al nacimiento del río Nilo. Ya en la Baja Edad Media empezó a generalizarse el nombre de Catay (o Catayo)[35]. Una vez arraigada la expresión Catay en el imaginario español, costaría reemplazarla por el actual nombre de China.

Pasamos, sin solución de continuidad, a los albores de la Edad Moderna. En su veloz carrera por llegar al confín oriental del mundo, los pueblos ibéricos enviaron sus exploradores a la búsqueda de una ruta marítima que permitiese el acceso al prometedor mercado de las especias y de los objetos suntuarios en la India, Catay y Cipango (Japón). Los españoles siguieron la ruta hacia Occidente, a través del océano Atlántico, mientras los portugueses rodearon la costa africana y pusieron rumbo al oriente, surcando los océanos Atlántico e Índico. Según el diario de navegación de Cristóbal Colón (30 de octubre de 1492), su flotilla debía "ir al Gran Can, que pensaba que estaba por allí, o a la ciudad de Catay, que es del Gran Can, que dicen que es muy grande" (Colón, 2006: 417). Y cuando arribó a la isla "Juana", creyó que pertenecía a "la provincia de Catayo" (Colón, 1958: 1).

¿Cómo se pasó a denominar China? Basándose tal vez en el reino Qin del siglo III a. C., los pobladores del subcontinente indio difundieron la expresión sánscrita Cīnasthāna. A su vez, los persas utilizaron la voz Cin y, como ya se sabe, los árabes la llamaron Ṣīn. Fue, no obstante, el portugués Diego Barbosa (1946: 217) quien en 1516 registró la expresión China (o

"Grande Reino da China"). Tal equiparación del Celeste Imperio con la idea de grandeza o magnificencia terminaría divulgándose a lo largo del siglo XVII europeo gracias a las fuentes documentales españolas. Lo comprobaremos a continuación.

Claro está, la población nativa todavía no había denominado a su país con el actual nombre de China. Utilizaban diversas denominaciones oficiales, muchas veces asociadas a las dinastías reinantes, pero las denominaciones más conocidas fueron Zhongguo (imperio del medio o reino central) o Tianxia ("todo lo que hay bajo el cielo")[36].

LA GRAN CHINA: DENOMINACIÓN AL ESTILO ESPAÑOL

Advirtamos que la palabra *china(o)* proporciona a la lengua española numerosas acepciones, locuciones y frases hechas. Hay en todo ello mucho de misterio (Pérez Expósito, 1995: 23). Desbordaría los límites de este libro el mero intento de desentrañar tantas incógnitas e interrogantes. Por ello, limitaremos el campo de estudio al concepto China en su acepción política y geográfica.

A veces olvidamos integrar al jesuita navarro Francisco Javier (1506-1552) en el reducido elenco de españoles que tempranamente llamaron a China como tal. El cofundador de la Compañía de Jesús estaba a punto de entrar clandestinamente en la costa continental china cuando falleció inesperadamente en la isla de Sancián (Shangchuan). A principios de 1552 redactó una carta donde comentaba algunas particularidades sobre este país y sus habitantes. Estaba dispuesto a visitarlo, por lo que resulta coherente que acumulase información al respecto. Sus comentarios resultaron tan elogiosos, tan acríticos, que parecen haber mostrado el camino a ese estilo tan encomiástico al cual seguirían posteriormente otros clérigos y seglares. Dada su dimensión hiperbólica, vale la pena transcribir el siguiente fragmento:

> Es China tierra muy grande, pacífica, sin tener guerras ningunas; tierra de mucha justicia […], es de más justicia que ninguna parte de toda la cristiandad. La gente de la China, la que hasta aquí tengo vista, así en Japón, como en otras partes, es muy aguda, de grandes ingenios, mucho más que los japones[es], y [son] hombres de mucho

> estudio. La tierra es muy abastada, en grandísima manera, de todas las cosas, y muy poblada de grandes ciudades, casas de piedras muy labradas, y lo que todos dicen, tierra muy rica de muchas sedas[37].

La misión evangélica encomendada a Francisco Javier dependía del *padroado* portugués, pero los españoles habilitaron una fuente propia de conocimientos a través de Filipinas. Los inmigrantes chinos, por un lado, las ocasionales visitas al reino de los Ming, de otra parte, así como el establecimiento de un puesto militar, misionero y comercial en isla Hermosa entre 1626-1642, permitieron desarrollar contactos —no siempre cordiales— y un interés —no siempre intenso— entre el mundo hispánico y el mundo sínico. Desde luego, la franja costera Fujian-Guangdong, junto con Manila y Nueva España (México) proporcionaron los medios personales y materiales básicos para construir tales relaciones. En esa tarea de actualizar y ampliar los conocimientos mutuos, tanto el fraile Martín de Rada (1575) como el gobernador de Filipinas, Francisco de Sande (1576), pusieron en valor el moderno vocablo China, añadiendo que la denominación vernácula era Taybin[38]. Debe aclararse que Taybin fue la adaptación lingüística a la lengua española del imperio Ming, es decir, Da Ming (Gran Ming) (Folch, 2021: 22). Rada y Sande acertaron a precisar que, en aquel tiempo, la expresión China no valía para la población autóctona.

Pronto se advirtió que China no podía ser comparada con cualquier otro reino. Había diferencias cuantitativas y cualitativas que debían ponerse de manifiesto, entre otras la magnitud territorial, la abundancia de habitantes, su Gran Muralla, la abundancia de empleados públicos y de establecimientos escolares o el reflejo cultural chino en los países vecinos. Aquí es donde se sitúa el papel de los españoles en su tarea de transmitir datos e imágenes sobre el gigantesco país asiático, hasta el punto de popularizar esa denominación tan típicamente española de la Gran China. Semejante conclusión no es originariamente nuestra. Muy al contrario, ya la puso de manifiesto el misionero italiano Matteo Ricci (1552-1610). Nuestra tarea será mucho más modesta. Simplemente, verificaremos tal afirmación. Ricci señaló a este respecto lo siguiente:

> El más célebre [nombre] en estos tiempos es este de China, divulgado por los portugueses […] aun cuando nosotros los italianos y otras naciones piensen que se dice Quina, engañados por la pronunciación y escritura españolas, cuyo vulgar no sigue, en algunas letras, la pronunciación latina. Y es cosa digna de notar que todos estos nombres nos fueron aportados con el añadido de grande, pues suelen llamarla Magna Sina, y Marco Polo la Gran Catay, y los españoles la Gran China; por donde se ve serle debida y connatural su munificencia y la grandeza de su nombre[39].

Compruébese esa querencia española por reafirmar la grandeza china a través de las siguientes obras precursoras de la sinología europea:

- *Discurso de la navegacion que los portugueses hazen à los reinos y prouincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del reino de la China* (Bernardino de Escalante, 1577).
- *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* (Juan González de Mendoza,1585).
- *Historia del archipiélago filipino y reinos de la gran China* (Marcelo de Ribadeneira, 1601),
- *Relación del viaje, naufragio y cautiverio en el Reino de la Gran China* (Adriano de las Cortes, *circa* 1629).

Nada más iniciar Martín de Rada su *Relación* (1575: 15), calificó el reino como Gran China. El escritor y viajero español Pedro Ordóñez de Cevallos (1947: 316) calificó a China como gran reino en su visita de 1590. Siguiendo con las referencias a la grandiosidad china, la extensa carta de Diego de Pantoja a Luis de Guzmán, fechada en Pekín el 9 de marzo de 1602, insiste en expresiones tales como "este grande Reyno de la China"[40] o "la grandeza de este reyno"[41]. Por su parte, el historiador Antonio de Morga hizo expresa alusión a la Gran China en su célebre obra sobre Filipinas (1609)[42]. Igualmente, los célebres *Tratados sobre la Monarquía China*, compuestos por Domingo Fernández Navarrete, inicialmente editados en 1676, mencionan, desde el primer capítulo, el "nombre de la Gran China", la "grandeza del imperio chinico", "otras grandezas del emperador y de su corte", así como cuestiones adicionales relacionadas con su magnificencia. A mediados del siglo XVIII, otro historiador de renombre, Pedro Murillo Velarde (1752),

reservó la "grandeza" a Tartaria (Mongolia). Toda esa conexión entre China y la idea de grandiosidad vuelve a aparecer en la bibliografía española del siglo XIX. Los títulos de los libros publicados por José María Morán en 1842 y Luis Álvarez en 1857 dan prueba convincente de lo dicho.

Concluyamos señalando que la expresión Gran China vuelve a ponerse de moda en la segunda década del siglo XXI, si bien bajo distinta connotación. Mediante ella se alude a una esfera compartida de prosperidad integrada por China continental, Taiwán, Singapur, Hong Kong y las comunidades chinas asentadas en Asia oriental.

PRIMERAS E IMPRECISAS IDENTIFICACIONES CHINAS SOBRE ESPAÑA Y LO ESPAÑOL

Las primeras oportunidades de establecer relaciones bilaterales durante el dominio Ming tardío —época caracterizada por el establecimiento de un cordón sanitario frente a las naciones "bárbaras"— eran bien limitadas, porque si excluimos los intercambios mercantiles, apenas se trabaron contactos entre la isla filipina de Luzón y las comarcas costeras chinas.

A los europeos, y específicamente a los pueblos ibéricos, se les adjudicó una expresión que, con distintas variantes, hizo fortuna en los distintos imperios asiáticos, desde Persia safávida, pasando por la India mogol, hasta terminar en la China Ming. Aludimos a las palabras *farang*, *farangi*, *firingi*, *folangji* u otra derivación similar. La expresión *farang* presenta algunas reminiscencias árabes, aunque surge en Persia con el significado de 'franco' o 'habitante de la cristiandad'. El vocablo llegaría a China probablemente a través de los mercaderes y navegantes musulmanes. Una vez adaptado a la prosodia china, sirvió para identificar a esas personas procedentes de Occidente que sobresalían por la poblada barba, tez clara (como "ceniza blanca"[43]), narices pronunciadas y extrañas vestimentas. Como los primeros europeos en arribar a la costa china fueron los portugueses y españoles, quedaron identificados por *folangji*. Más tarde, la denominación se extendería a cualquier visitante procedente de Europa. No es posible detenerse más en tan curiosa expresión de alcance panasiático, pero es revelador que hoy los

tailandeses llamen al extranjero *farang* y, en Asia, el sable tradicional europeo se denomine *firangi*.

Frente a la incorporación del súbdito español a la genérica categoría del *folangji*, algunos eruditos chinos empezaron a detectar unas cuantas diferencias relacionadas con la procedencia, vestiduras, actividades económicas y el aspecto físico. Pronto advirtieron que desde la isla de Luzón llegaba plata como contraprestación a las mercadurías chinas vendidas a esos *folangji*[44]. Cai Ruxian anotó esas pequeñas notas distintivas del español de Luzón (Zhang, 2015: 290). En 1586 compuso sus *Imágenes de los bárbaros orientales* (*Dongyi tuxian*), acompañadas de un *Informe ilustrado sobre los bárbaros orientales* (*Dongyi tushuo*). Es pertinente reiterar, una vez más, que la China imperial se consideraba el centro del mundo. Cualquier descripción geográfica partía de esa base. Filipinas se localiza al sudeste de Cantón y Fujian. Así se explica que el citado autor incluyese a los españoles de Luzón entre los "bárbaros orientales"[45]. Pues bien, Cai Ruxian señaló que sus "costumbres, vestimenta, comida y [ceremonia] matrimonial de Luzón son más o menos iguales a las de los *folangji*". Para ilustrar el aspecto de tales extranjeros, añadió algunas estampas a su ensayo. Una lámina representa a tres *folangji* que bien pudieran ser portugueses o españoles. La otra estampa es más específica, porque muestra al *folangji* de Luzón. Ambos dibujos dejan traslucir sutiles distinciones, especialmente en el ropaje y en el porte o apostura[46]. El *folangji* de Luzón luce solo con su barba espesa, aunque recortada, cejas pobladas, sombrero semiesférico de ala corta, ancha vestidura, botas altas de cuero y, bien visible, una espada ceñida a la cintura.

¿Cómo llegó la información sobre los españoles al conocimiento de los letrados chinos? Deben barajarse dos vías prioritarias de información: la comercial y la misionera. Los comerciantes chinos (sangleyes) que realizaban operaciones comerciales entre Fujian y Manila ofrecieron detalles de sus tratos mercantiles. El erudito Xiong Mingyu (1579-1649) anotó algunas mercancías (seda, porcelana, dulces) que se cargaban en la costa china con rumbo a la isla de Luzón. Pero la información geográficamente más completa sobre España y los españoles fue directamente comunicada por los misioneros jesuitas. Sin perjuicio de lo que posteriormente añadamos, debe

notarse cómo el madrileño Diego de Pantoja, así como los italianos Matteo Ricci, Giulio Aleni y Sabatino de Ursis, ayudaron a situar Europa en el sistema geográfico sínico. Xiong Mingyu era amigo de Pantoja. Su hijo, Xiong Renlin, escribió un ensayo geográfico inspirado en el de su padre. Distinguió entre el *folangji* de Luzón, que compraba cada año géneros procedentes de Fujian, y el *folangji* de Europa, incluyéndose a los neerlandeses ("bárbaros pelirrojos"). Es destacable la mención a Gansila o Ganxila (Castilla). He aquí otra expresión que serviría para identificar a los españoles. Así lo recordó González de Mendoza (1990: 201) a sus lectores cuando relataba la visita diplomática de Rada y Loarca a localidades de Fujian, denominada Chincheo.

En realidad, la población tagala llamaba *castilas* a los españoles de Manila. Seguramente los miles de comerciantes chinos que traficaban en Manila trasplantaron esa locución tan popular en Filipinas al sudeste de China. Una vez se adaptó al idioma chino, llamaron *gansilaren* a las personas procedentes de Castilla.

Además, durante los primeros contactos, el pueblo chino utilizó su ingenio para distinguir a España (y a la América hispana) de sus dominios asiáticos. Así, la gran Luzón equivalía a España y Nueva España, mientras que la pequeña Luzón quedó reservada a la isla filipina de Luzón. Una de las mejores fuentes de conocimiento chino sobre Luzón y los luzones nos las proporciona los *Anales verdaderos de la dinastía Ming* (*Ming Shi-lu*). De los 22 registros, los primeros tratan de la piratería en sus costas. Se trataba, pues, de un problema endémico tanto para las autoridades chinas como para las españolas. Desde luego, los *Anales* informaban sobre el lucrativo comercio entre Fujian y Manila. Tal vez la noticia más impactante sea el reconocimiento implícito de que los artesanos chinos estaban fortaleciendo el poder artillero de los españoles en Filipinas. Con el propósito de aprovechar su pericia armamentística, el Gobierno chino los reclutó para fundir 28 grandes cañones de bronce en Pekín. Uno de ellos pesaba 3.000 jin[47]. Con eso y con todo, se comprueba la imagen tan borrosa que el reino central tenía de España. De hecho, la voz Shibanya (transliteración de Hispania) (Ch'en *et al.*, 1989) tardó muchas décadas en utilizarse de manera normalizada, pese a

que en 1623 se publicó *Zhifang waiji* de Ai Rulüe (Giulio Aleni, S. I.). El nombre de España (Yixibaniya) aparecía ya en sus páginas con toda nitidez.

CONSECUENCIAS DEL DESCONOCIMIENTO: ¿CREYERON LOS CHINOS QUE LOS ESPAÑOLES ERAN ALQUIMISTAS?

Al analizar el comercio entre Zhongguo, Filipinas y la América hispana solemos asociarlo al lujo y la exquisitez de los objetos intercambiados: plata novohispana a cambio de seda, porcelana y piezas lacadas. Así se explica que el Gobierno Ming consintiese el lucrativo comercio marítimo desde Fujian a Filipinas.

Aparte de las mercancías suntuarias vendidas a los españoles, hay constancia de más objetos de consumo (alimentos, muebles, utensilios). Sin embargo, a veces olvidamos el comercio de insumos, es decir, la compraventa de bienes que se empleaban en la producción de otros bienes. Uno de ellos fue el mercurio (azogue), pues serviría para refinar y hacer más competitiva la producción de la plata americana. Ya en 1572, Miguel López de Legazpi había recomendado comprar mercurio chino (Schottenhammer, 2019: 173).

Bien en moneda o en lingotes, la plata novohispana se bombeaba año tras año a los mercados asiáticos, ayudando así a agilizar los intercambios económicos en toda Asia, desde la India portuguesa, la costa de Coromandel y del golfo de Bengala, el sudeste asiático y China meridional. Tanto los sangleyes como los comerciantes portugueses de Macao se encargaron de pagar con plata el mercurio chino que transportaban a la isla de Luzón. Se trataba de un intercambio raro, atípico y prolongado durante muchas décadas. Semejante demanda difícilmente pudo pasar desapercibida entre los mandarines y eruditos. Menos aún entre los mineros, comerciantes y navegantes de la costa meridional china. Dos de los primeros viajeros españoles —Martín de Rada y Miguel de Loarca— supieron que en la provincia de Nanquin o Lonquia [Lanquia, es decir, Nankín] había minas de azogue[48]. Sin embargo, los grandes yacimientos de cinabrio se hallaban al sudoeste, en Yunnan y Guizhou.

Por su parte, el jesuita Diego de Pantoja ya había criticado el obsesivo e inútil interés chino por intentar convertir el mercurio en plata: "Otro desatino es persuadirse y procurar hacer plata, del que hay muchos libros, usan para esto de muchas hierbas y azogue [mercurio] en que gastan la poca plata que tienen" (Moncó, 2011: 157).

Los rumores sobre la abundancia de metales preciosos procedentes de las posesiones españolas cautivaron la mentalidad china hasta alcanzar el paroxismo. El Gobierno Ming despachó en 1603 una estrafalaria misión diplomática a Luzón con el objetivo de verificar unas informaciones inventadas por un comerciante chino, llamado Zhang Yi, sobre la existencia de una montaña recargada de oro y plata (*Jiyi Shan*).

Contamos, por lo demás, con algunos testimonios de finales del siglo XVI, como el del mariscal Gabriel de Rivera, que afirman haber visto muchas veces a sangleyes transportando y vendiendo azogue chino en Filipinas. Al principio quisieron especular con un alto precio de venta y, como no era razonable, lo devolvían a su tierra de origen[49]. Tuvieron que rebajar el precio de venta a un nivel nunca visto en el territorio español. Debió de ser un negocio muy lucrativo para los españoles, porque el Archivo General de Indias (AGI) conserva un conjunto de decretos, memoriales, órdenes de compra, informes y testimonios sobre el envío del mercurio chino desde Manila a México[50]. Grandes conocedores del comercio chino-hispanofilipino, como Martín Ignacio de Loyola, Diego de Pantoja y Juan González de Mendoza[51], resaltaron esas ventas.

¿A qué se debía ese repentino interés español por el mercurio chino? En realidad, se convirtió en un ingrediente esencial para refinar la plata. Un metalurgista castellano, Bartolomé de Medina, ideó en 1554 un eficaz método de amalgamación llamado beneficio de patios, consistente en extraer la plata de la mena. Había que mezclar el mercurio con sal común y sulfato de cobre para luego amalgamarlos con el mineral de plata hasta liberar la plata de la ganga. La enorme extracción del mineral de plata en Potosí (hoy Bolivia) y Zacatecas (México) se complementaba con el mercurio procedente del gran yacimiento de Almadén (España) y Huancavelica (Perú). La extracción y transporte del mercurio español resultaba costoso. En cambio, el mercurio

chino se vendía a un precio competitivo. En cierta ocasión, el azogue chino se vendió a 6 pesos el quintal contra los 100 que valía en los dominios españoles. Incluso se podía trasladar gratis desde la región de Min nan y Cantón hasta Acapulco o Perú como lastre de los navíos comerciales privados, siempre y cuando les dejasen cargar otras mercancías (Isawaki, 1992: 163). Aún no se ha estimado el monto total de este comercio en su doble vertiente, legal y de contrabando. El tráfico legal no debió ser muy cuantioso por las trabas impuestas al libre comercio, toda vez que las minas españolas de Almadén figuraban como un monopolio real, de manera que la llegada del azogue chino a México restaba ingresos a la corona. Se intentó disuadir —al menos moderar— las compras en el país asiático, pero no resultó sencillo prescindir de sus ventajas competitivas. Tan necesaria era la plata española para la economía china como el azogue chino para la economía española. Así se explica que en 1663 se quejase Francisco García de Fresno sobre la falta de azogue en Nueva España[52].

Durante los primeros años del siglo XVIII se prohibió formalmente la compra de mercurio a China, pues a pesar de su bajo coste suponía una auténtica hemorragia de plata al exterior. No obstante, el mercurio chino siguió circulando de contrabando.

Ignorantes de lo que representaba para la economía de la América hispana, la población costera china se preguntaría el porqué de tanta demanda. Ellos veían que de sus puertos salían juncos y sampanes cargados de mercancías, entre otras el azogue, y retornaban sin un gran volumen de intercambio, excepto la plata. Aquí entra a escena la sospecha de comerciar con unos *folangji* capaces de convertir el mágico mercurio en metal noble. Tal vez creyeron vislumbrar el gran logro que los chinos habían soñado desde tiempos remotos. ¿Y si esos extranjeros habían descubierto la fórmula para transmutar metales en abundante plata? Nótese que, en la antigua China, el mercurio fascinaba por su aura de misterio y magia. Los taoístas desarrollaron experimentos con ello. Constituía un elemento básico en las prácticas alquimistas y, además, estaba tradicionalmente asociado al elixir de la eternidad. Creyendo en sus cualidades benéficas, el emperador Qin Shi Huang (siglo III a. C.) murió envenenado a causa de una generosa ingesta de

mercurio mezclado con vino.

Bajo tales precedentes, no es de extrañar, como sugiere el historiador Mungello, que muchos chinos dedujeran que esos europeos, incluyendo a los jesuitas residentes en China, cultivasen la alquimia (Mungello, 2012: 62-63). Asumiendo la validez de este contexto, es coherente que se le invitase al misionero Matteo Ricci a revelar los secretos de la alquimia. En 1595, él reconoció, en una carta dirigida al padre Costa, las sospechas chinas sobre su dedicación a la alquimia: "Según los rumores, yo sé un poco de alquimia, por eso muchas personas quieren aprender esa técnica de mí. Para ellos, esta técnica es muy importante"[53]. Sin embargo, Ricci, persona instruida en ciencias y letras, no quiso distinguirse con las cualidades de mago o embaucador. Así se explica su rechazo frontal a practicarla. Gran disgusto le causó el hecho de reconocer que le habían malinterpretado algunas palabras suyas tan connotativas de este misterioso arte. Con arreglo a la doctrina cristiana, él había predicado el acceso a la inmortalidad de los seres humanos, justo la palabra talismán de todos los alquimistas chinos, pero a diferencia de ellos, él se refería a la inmortalidad del alma y no a la del cuerpo. Claro está, mientras Ricci residía en China no carecía de la valiosa plata. Un erudito, Xu Shijin, le preguntó sobre la procedencia de sus fuentes de financiación. Ricci le respondió que los *folangji* financiaban sus misiones con dinero procedente del exterior (Cao, 2018: 98). Lejos de satisfacer la curiosidad del interpelante, esa respuesta debió suscitarle más dudas y recelos. Por si fuesen pocas las sospechas, el jesuita Pantoja fue acusado, junto a otros correligionarios, de transmutar metales en oro y plata, a lo que respondió: "Albergamos el temor de que la gente se confunda y sospeche que tenemos secretos inconfesables. Con el paso del tiempo esto provocará quejas y difamaciones. Si nosotros pudiésemos [producir oro y plata] mediante el fuego y la fundición, ¿para qué esperar a que nos los traigan desde el exterior?" (ibíd.: 101). Todas esas disculpas pretendían alejar cualquier sospecha de practicar las artes mágicas de la alquimia.

La gran pregunta que se hacían las autoridades, al igual que letrados y comerciantes, estaba relacionada con la procedencia de tan noble metal: ¿de dónde lo sacaban? ¿Por qué esos extraños extranjeros exhibían tanta plata?

Tal vez el naufragio del galeón Nuestra Señora de Guía, cargado con lingotes de plata, en las inmediaciones de Chingaiso (16 de febrero de 1625), suscitase más interrogantes que respuestas. Uno de los náufragos sobrevivientes, Adriano de las Cortes, comprobó personalmente, e incluso lo reflejó en su obra *Viaje de la China*, hasta qué extremos alcanzaba la curiosidad china por la plata española: "Cómo era posible que entre tan pocos blancos como éramos tuviésemos tanta cantidad de plata") (Cortes, 1991: 319).

No parece estar confirmado si realmente el imaginario colectivo chino, al menos en Fujian y Cantón, percibió a los ibéricos como seres impregnados de esoterismo que cultivaban la alquimia. Aunque sí parece razonable aceptar que tales sospechas anidaban en las mentes de los altos funcionarios, letrados y comerciantes que vivían en la franja costera del sudeste chino.

EL TEMOR MUTO AL ESPIONAJE Y LA FALTA DE TACTO DIPLOMÁTICO. EL FACTOR PORTUGUÉS COMO OBSTÁCULO A LA NORMALIZACIÓN DIPLOMÁTICA

Ya hemos examinado, en apretada síntesis, el desconocimiento reinante durante la primera fase del acercamiento político, cultural y comercial entre los dos países de referencia. Queda por abordar otra cuestión decisiva en los primeros contactos. Aludimos a la desconfianza mutua. Las Filipinas españolas contaban con escasa protección militar para disuadir una invasión a gran escala. Las grandes potencias circundantes, tales como el imperio Ming o el expansivo Japón, regido por el *daimio* Toyotomi Hideyoshi (Taicosama, según los cronistas hispanos), podían aprovechar la fragilidad defensiva de los españoles asestando un golpe definitivo a sus posesiones asiáticas. Añadiremos que los poderosos piratas chinos y japoneses (*wako*) se habían convertido en un problema de envergadura a lo largo y ancho del mar de China meridional. Suponían un claro desafío a la soberanía de los países circunvecinos. El pirata Lin Feng (Limahón u otro apelativo de los españoles), también perseguido por las autoridades chinas, puso sus codiciosos ojos en Filipinas, ya que había recibido información sobre el

boyante comercio de plata en Manila. Aquí empiezan las suspicacias: ¿quién le había filtrado semejante noticia? ¿Algún colaborador suyo residente en Manila? ¿Alguna información directa de comerciantes o navegantes chinos? Con toda seguridad, alguien que conociese la situación y se comunicase en su mismo idioma. Martín de Rada dijo que la noticia fue transmitida por mercaderes chinos que traficaban en Manila, quienes informaron de las riquezas ("tierra abundante y rica") y que Manila estaba mal defendida, con escasez de soldados, sin fortalezas ni murallas protectoras (Rada, 1575: 15).

Lo indudablemente cierto en todo ello era que el temible pirata había descubierto la vulnerabilidad de las posesiones españolas en el Pacífico asiático. Supo que la presencia española en Filipinas era escasa y dispersa (Ollé, 2000: 47). A finales de 1574 su flota se enfrentó a los españoles, combatiendo sin éxito en Manila, hasta que buscó refugio en la isla de Pangasinán. A la persecución española, que ya había conseguido hundir varias decenas de naves enemigas y acorralar al pirata, se le unió la persecución china. Una expedición naval enviada por el gobernador de Fokien (Fujian) y comandada por Wang Wanggao (Omocon u otros apelativos, según fuentes españoles), tenía la misión de capturar a Lin Feng vivo o muerto. Dado que se encontraba en los mares bajo jurisdicción española, Wang Wanggao negoció con el gobernador del archipiélago la extradición del pirata cuando se verificase su captura.

Las conversaciones permitieron auspiciar un futuro prometedor en el ámbito de las relaciones bilaterales, porque el enviado chino debió reconocer que la lucha española contra la piratería estaba dando algunos frutos. Su cabecilla estaba acorralado y la temible flota de malhechores había quedado debilitada tras el enfrentamiento con la armada hispanofilipina. Como gesto de buena voluntad, el gobernador español le entregó un grupo de "mujeres principales" chinas liberadas en la batalla de Pangasinán (Rada, 1575: 16).

De igual manera que los portugueses obtuvieron el enclave de Macao por su decidida lucha contra la piratería, también se esperaba obtener una recompensa similar. España podía movilizar plata a su nueva concesión territorial en la costa sur china, lo que repercutiría en un aumento sustancial de la riqueza a lo largo de Fujian y sus alrededores. En su viaje de regreso a

Fujian, a mediados de junio de 1575, Wang Wanggao transportó a varios enviados españoles (Miguel de Loarca y Martín de Rada, entre otros) que sirvieran de enlace en la consecución de un mayor entendimiento. Parecía salir al encuentro unas perspectivas de cooperación bilateral cargadas de optimismo y esperanzas. Los españoles retornaron a Manila con una delegación china más numerosa y de más alto nivel, toda vez que la expedición estaba dirigida no solamente por el mencionado Wang Wanggao, sino también por el general Shao Ye (Ollé, 2002: 64). Pero todo ese esfuerzo diplomático se disipó de manera imprevista. Finalmente, Lin Feng logró escaparse del cerco español, frustrándose el éxito de las negociaciones. Por lo demás, la delegación china no se consideró bien acogida en Manila. Los malentendidos y la constante suspicacia entre unos y otros hicieron fracasar esos primeros intentos de alcanzar beneficios compartidos[54]. Al margen de no haberse verificado la entrega del pirata, fallaron ciertas reglas de comportamiento entre interlocutores culturalmente diferentes. Tales reglas se llamarían hoy protocolos y ceremoniales diplomáticos. Se exigía cierto conocimiento y cierta empatía a las costumbres del otro. No le faltaba razón al miembro de orden seráfica, fray Francisco de Jesús Escalona, cuando afirmaba que al Celeste Imperio "se le puede llamar reino de las ceremonias" (Pérez, 1915: 569).

Pese al desconcierto inicial, debemos reconocer que los españoles empezaron a aceptar las normas protocolarias chinas, aunque, debido al enorme choque cultural, costó cierto esfuerzo de comprensión y tolerancia adaptarse a ellas. Si leemos con detenimiento las crónicas de la primera embajada protagonizada por el tándem Loarca-Rada en 1575, veremos que terminaron por asumir los símbolos y manifestaciones del protocolo chino. Comprendieron que allí se honraba a los visitantes ilustres mediante la solemne imposición de bandas de seda sobre sus hombros, porque "es ceremonia que usan ellos hacerla al que ha hecho alguna cosa digna de premio" (Rada, 1575: 17v). Rada contó lo difícil que resultaba a los frailes aceptar gestos que denotaban poder y riqueza. Ellos pertenecían a una orden religiosa mendicante que profesaba el voto de pobreza. Cuando el gobernador de Quanzhou les proveyó de lujosos palanquines para ser transportados por

porteadores, reaccionaron en contra, aunque los militares españoles les persuadieron a utilizarlos pues, de lo contrario, la autoridad china "se enojaría con ellos si no cumplían su mandamiento y también porque nos tendrían por gente baja"[55]. Incluso se acomodaron a las más cuestionables exigencias. Cuando se programó una audiencia con el gobernador, se les advirtió de cumplir el ceremonial del *koutou*, debiéndose presentar la delegación diplomática ante la autoridad provincial en actitud genuflexa, postrándose como señal de respeto, lo que en el sentir de los españoles suponía una muestra de sumisión hacia una autoridad ajena. Y si no aceptaban tal comportamiento, "que se volvieran a la casa donde estaban aposentados".

Los españoles discutieron entre sí sobre la procedencia de seguir o no tal protocolo. Se trataba, por lo tanto, de un ceremonial *prima facie* improcedente para los "embajadores inmediatos del rey católico". Finalmente, se optó por el pragmatismo político. Todos aprobaron la propuesta de los clérigos españoles de aceptar el protocolo chino. De lo contrario, no conseguirían lo que querían y, además, eran imposiciones "de poca importancia, pues no se hacía ofensa a Dios", ni tampoco a la monarquía hispánica. Al fin y al cabo, era una exigencia muy "usada en aquel reino". A tenor de todas esas reflexiones, los visitantes civiles y religiosos españoles comunicaron al intérprete del gobernador que "guardarían las usadas ceremonias y que harían todo aquello que les mandasen según la costumbre de la tierra" (González de Mendoza, 1990: 204-205).

Como contrapartida, también los chinos respetaron algunas costumbres y preferencias de sus visitantes. Martín de Rada contó una experiencia acaecida durante un banquete: "Cuando beben vino lo beben muy caliente […] y […] como sabían que no lo bebíamos caliente, nos lo daban frío" (Rada, 1975: 26v).

Volviendo a la cuestión inicial, ¿por qué existió una atmósfera de incomprensión y desconfianza durante la primera fase de relaciones hispano-chinas? Cada parte albergaba sus propios temores y suspicacias. La política aislacionista Ming había cerrado las puertas a los extranjeros, excepto para casos singulares y para desarrollar el comercio exterior. Frente a la

autosuficiencia china, la supervivencia española en Filipinas dependía en gran medida de la mano de obra especializada y del tráfico comercial chino. Sucede que la afluencia descontrolada de chinos a Manila alarmó a las autoridades españolas. Ante la eventualidad de enfrentamientos con China, ellos podían convertirse en una suerte de "caballo de Troya" (Martín Rodríguez, 2020: 28 y 55) que, desde dentro, prestase ayuda a sus autoridades o a la piratería. No es casual que el barrio chino, llamado Parián, se construyese a extramuros de la ciudad y al alcance de la artillería por el temor de que una revuelta dejase indefenso al propio núcleo gubernamental[56]. Paralelamente a esa preocupación, había indeseables buscados por la justicia china que se escondían en Filipinas, creando problemas de orden público en un territorio bajo soberanía española. Posteriormente surgió otro problema similar con nativos filipinos problemáticos o causantes de antecedentes policiales que se refugiaban en China para cometer más fechorías, como así lo denunció el diplomático Sinibaldo de Mas en su mensaje a la Secretaría de Estado (1864)[57]. A todo ello hay que sumar la sospecha mutua de que detrás de los primeros contactos sino-hispanos se ocultaban servicios de espionaje. Veamos un ejemplo por cada lado. La ya comentada expedición Ming a Luzón (1603) se planificó con la intención de verificar los rumores sobre la existencia de una montaña de oro en sus alrededores. La justificación de la visita resultaba tan tosca y absurda que parecía más bien un intento de disfrazar las prácticas de espionaje con el señuelo de la inmunidad diplomática. Hasta un militar que custodiaba la fortaleza manileña de Santiago llegó a especular sobre los objetivos de la extraña visita, señalando que se trataba de una treta para comprobar el estado defensivo de Cavite y así planificar con mayor eficacia un ataque naval[58].

Asimismo, surgiría la suspicacia y los malentendidos del lado chino, durante los 4 meses y 16 días que duró la visita diplomática de Rada y Loarca a la costa sudoriental china, si bien los roces e incomprensiones no llegaron a alcanzar especial gravedad, disipándose poco después. En Ucheo (Fuzhou), donde residía el virrey, recibieron la noticia de que un corsario, supuestamente Limahon, estaba robando en la franja costera, por lo que sospecharon que no era cierto que este corsario estuviese bajo la estrecha

vigilancia de los españoles. Como consecuencia de la noticia, y según cuenta Loarca, "nosotros éramos espías, por lo cual estaban afligidos y nosotros con harto miedo y alteración grandes"[59]. Afortunadamente, se descubrió la verdadera identidad del malhechor, no coincidente con Limahon, y volvieron las muestras de afecto y concordia.

Es sabido que las visitas diplomáticas españolas servían para estrechar las relaciones de amistad y cooperación, al tiempo que facilitaba la indagación de provechosos testimonios sobre un determinado país, incluyendo aquella información sensible a la seguridad del Estado. Esa primera embajada española al Imperio chino tuvo como objetivo complementario: "Averiguar qué clase de gente es la de aquellas tierras, y de comprender los usos y costumbres y qué tráfico y comercio son los suyos, y si son fieles a su palabra, y si son sinceros en lo que prometen, y qué mercaderías pudieran llevarse de aquí y traer de allá para que el comercio sea provechoso para ambas partes, y también todo otro negocio y secreto que pudieran ser hallados y sabidos" (Dawson, 1970: 49).

Gracias a este pasaje podemos concluir los cuatro objetivos perseguidos por los españoles durante la visita diplomática de 1575. Como primer objetivo, conseguir la presencia comercial y religiosa en algún territorio chino. Al mismo tiempo, se debían indagar la cultura, las costumbres y los caracteres morales del pueblo chino. A continuación, conocer las mercancías que los chinos demandaban y ofertaban con el ánimo de contribuir a un comercio beneficioso a ambas partes y, en cuarto lugar, recabar datos de inteligencia militar que aportasen provecho al Gobierno español.

Fijémonos en este último objetivo, porque tanto Rada como Loarca cumplieron con la misión encomendada ofreciendo una estimación del ejército chino en sus cuerpos de infantería y caballería. Es cierto que la artillería no les provocó sentimientos de admiración. Las piezas artilleras casualmente vistas eran cualitativamente inferiores a las occidentales. Loarca precisó que la artillería vista por ellos "es mal labrada, que son tiros como pedreros [cañón con munición de piedra]"[60]. Y en cuanto a la armada, recogieron la noticia de que solo en Oquian (Fujian) había 400 navíos de guerra, aunque los que tuvieron ocasión de verlos comprobaron que eran

"grandes pero muy flacos"[61]. Hasta aquí se exponen sus percepciones personales. Pero en lo concerniente a la magnitud de las tropas terrestres, hicieron un cálculo basado en fuentes chinas reveladoras de su grandiosidad. Según el informe de Rada, el ejército había crecido en una "suma increíble"[62]. Dado que estamos ante los más antiguos cómputos realizados por analistas occidentales sobre el ejército Ming, parece obligado transcribirlos, al menos en sus líneas generales.

Los dos informes, el de Rada y el de Loarca, siguen la misma metodología de desglosar el contingente militar en 15 provincias. Ambos omiten cuantificar los efectivos de caballería en Cantón (Guangdong) y Hocquien (Fujian). Se justifica esta ausencia de caballería porque al "ser tierra de montañas, no hay gente a caballo"[63]. Y si comparamos los contingentes militares distribuidos por provincias, comprobaremos que las cifras suministradas por Rada y Loarca ofrecen un estrecho margen de desviación. Incluso en ocasiones coinciden. Por citar el cómputo de fuerzas militares en Pekín, Rada anota 1.141.100 soldados de infantería ("soldados a pie"), mientras que el recuento de Loarca alcanza una cifra ligeramente menor, 1.141.000 efectivos. Por lo que concierne a la caballería ("a caballo"), es de 229.000 en Rada y de 239.000 en Loarca[64]. Todos los datos suministrados apuntan hacia la siguiente hipótesis de estudio: si ambos consiguieron fuentes distintas de documentación, debieron pertenecer a una misma época, ya que los datos apenas se diferencian entre sí. En cambio, si los dos consultaron una misma fuente de información —probablemente el atlas provincial chino adaptado al periodo Ming, titulado *Guangyutu*[65]—, las diferencias entre uno y otro radicarían en los errores de traducción, e incluso en las erratas cometidas al escribir, copiar o imprimir el manuscrito original. Sea como fuere, el ejército terrestre chino ascendía, según consta en la errónea suma realizada por Rada, a 4.178.500 soldados de infantería[66] y 780.000 de caballería[67], mientras que para Loarca era de 4.097.300 en infantería y 784.200 en caballería[68]. Una vez corregido el error matemático de Rada[69], las cifras totales aportadas por los dos cronistas españoles se aproximan aún más, lo que abona la tesis de que ambos utilizaron la misma fuente documental. De todo este planteamiento cuantitativo se deduce una

consecuencia cualitativa. Asumiendo la hipótesis de que la cifra total de militares chinos estuviera artificialmente inflada, como así lo hacían otros ejércitos a fin de no confesar sus vulnerabilidades defensivas, el ala belicista español debió conocer esos informes tan prolijos, si bien los excluyeron al diseñar sus disparatados planes de conquistar China con tan solo varios miles de soldados.

Aparte del desconocimiento mutuo y la falta de empatía hacia la cultura ajena, las expectativas de alcanzar un mayor entendimiento terminaron por complicarse aún más. Un factor externo, ajeno a las relaciones bilaterales, incrementaría la suspicacia que tenían los españoles con los chinos y, consiguientemente, los chinos frente a los españoles. Siguiendo aquí opiniones estrictamente españolas[70], los portugueses de Macao levantaron una campaña contra los intereses españoles en China. Estaba en juego la gran rivalidad comercial, política y misionera[71]. Portugal afirmaba que el Tratado de Tordesillas había reservado el imperio del medio, así como sus mares circundantes, a la influencia lusa. Lejos de quedar la polémica estancada en su vertiente teórica, que no llegaría a más de una simple disputa ibérica sobre límites geográficos, y admitiendo que ambos países sobrepasaron los límites fijados en Tordesillas —España con el asentamiento en Filipinas y Portugal con la gran expansión en Brasil—, el Gobierno de Macao, el *padroado* regio y los comerciantes lusos vieron peligrar sus posiciones de interlocutor privilegiado con China[72]. En invierno de 1598, el gobernador de Filipinas, Francisco Tello, encomendó a Juan Zamudio negociar con las autoridades chinas una concesión para erigir una factoría comercial en una pequeña isla cercana a Cantón y Macao, llamada El Pinal pues, como indica su nombre, estaba poblada de pinos. Zamudio tenía otra tarea secundaria. Debía comprar, directamente y sin la intermediación de los mercaderes lusos, salitre y metales. Los portugueses defendieron sus intereses políticos y comerciales con firmeza. Macao envió una expedición militar comandada por el capitán mayor, Paulo de Portugal, quien consiguió aislar a Zamudio del mercado chino, malográndose así la creación de un enclave comercial español en el delta del río de las Perlas. Y en un ámbito más diplomático, los portugueses transmitieron a los mandarines distintos mensajes de que los

españoles no eran gente fiable para acordar pactos, y que se mantuvieran muy cautelosos, porque ya habían conquistado gran parte del territorio americano con las armas[73].

Una de las personas que con más contundencia criticó la sutil pero eficaz injerencia portuguesa en las relaciones hispano-chinas fue el primer obispo de Manila, Domingo de Salazar, quien a través de una carta enviada el 24 de junio de 1590 al rey Felipe II le informó de cómo se envenenaron esas relaciones bilaterales. A juzgar por el contenido de la misiva, los portugueses consiguieron dos objetivos: indisponer a los españoles contra el Celeste Imperio, ya que informaban falsamente sobre la crueldad de los mandarines chinos a cualquier intruso que osase entrar en sus dominios: "Los portugueses dijeron, y quedé persuadido a que era verdad, que ningún extranjero podía entrar en China sin peligro de muerte" (Salazar, 1897: 4). Tales informaciones provocaron en Salazar una errónea imagen de país incivilizado, sanguinario, hermético, al que podía combatirse alegando justa causa:

> Los mandarines […] matan o prenden a todos los que allá llegan. Fundado en esta relación que por vía de los portugueses supe, escribí a Vuestra Majestad afirmando que con justo título podía Vuestra Majestad enviar una armada a aquel Reino… [luego] comencé a desengañarme y a entender que el Reino de la China no era tan inaccesible como los portugueses decían… La mala fama de los mandarines […] era una invención de los portugueses (ibíd.: 4-5).

La segunda consecuencia provocada por los portugueses de Macao fue enemistar al Celeste Imperio con los gobernantes, misioneros y comerciantes españoles. Con arreglo a las palabras de Salazar:

> […] Si algún mal tratamiento [los chinos] han hecho a algunos españoles ha sido por el mal nombre y fama que los portugueses han divulgado, diciéndoles que se guarden de castellanos, porque es una gente que anda a robar y a tomar reinos extraños; y como se han hecho señores de la Nueva España, del Perú y de las Filipinas, procurarán también serlo de la China […] fácilmente han creído lo que de nosotros han dicho los portugueses (ibíd.: 8).

En cuanto a otras consideraciones, no debe ignorarse que algunas iniciativas diplomáticas castellanas terminaron desbaratadas por la

intermediación portuguesa. Así sucedió con el proyecto de embajada planteado por Juan Bautista Román y Alonso Sánchez en 1584, siendo abandonado tras una serie de consultas entre las autoridades chinas y las de Macao (Ollé, 2002: 148-155).

APRENDIENDO DE LOS ERRORES Y LA NECESIDAD DE CONOCER LAS COSTUMBRES AJENAS: EL GOBERNADOR DASMARIÑAS ASESINADO POR SUS REMEROS CHINOS

El primero y más sonado precedente relacionado con la falta de sensibilidad ibérica al protocolo asiático hunde sus raíces en 1498, justamente cuando el portugués Vasco da Gama, recién llegado a Calicut (India), quiso ganarse la confianza del Zamorín con regalos de tan escaso valor que parecían indecorosos. Por lo que concierne a los españoles, vale la pena recordar cierto episodio narrado por Bartolomé Leonardo de Argensola en 1609, pues explica bien las vicisitudes del mercado de la especería a través de una misión militar con trasfondo político y comercial. Navegando desde Filipinas hasta la fortaleza de Ternate, en las islas Molucas (1593), el gobernador Gómez Pérez Dasmariñas incurrió en un trágico error, causado por desconocimiento o arrogancia. Ordenó bogar a los remeros chinos de su galera capitana con más energía y determinación, pues, de lo contrario, les cortaría el cabello. Según la mentalidad neoconfuciana de la época, el cabello era uno de los más preciados dones que recibían de sus padres. Como señalaba Argensola (2020: 189), esa amenaza "es para los chinos injuria digna de muerte […]. Determinaron levantarse para no llegar a semejante afrenta y vituperio". La revuelta se desató durante la noche. Liquidaron a los que estaban de guardia y después al resto. Recién despertado por el alboroto, el gobernador Dasmariñas murió en la lucha. Los remeros se apropiaron de la galera, el armamento, las enseñas reales, la plata y las joyas embarcadas. Dos consecuencias deben extraerse de tan luctuoso suceso. De haberse conocido mejor la idiosincrasia china no se habría llegado a esa atmósfera de hostilidad tan explosiva. En segundo lugar, se perdió el escaso crédito de fidelidad que otorgaban los españoles a los inmigrantes chinos, pues como

recuerda Antonio de Morga, los remeros no eran esclavos ni prisioneros, sino personal contratado a sueldo; no iban encadenados y se le había permitido portar algún armamento (Morga, 1890: 30). Así se explica el insospechado éxito de la revuelta a bordo. He aquí el inicio de una serie de insurrecciones chinas que no hicieron sino forjar un sentimiento de incomprensión y desafecto por ambas partes.

Conforme mejor iban conociéndose unos y otros, se desvanecieron las suspicacias iniciales y los malentendidos recíprocos. Los españoles aprendieron que los chinos respetaban la inmunidad a los embajadores extranjeros aun cuando sospechasen sobre la veracidad de las misiones diplomáticas. Aunque Rada, Loarca y Pantoja escribiesen sobre los usos, costumbres y protocolos, cabe afirmar que la principal aportación española a la divulgación del protocolo imperial chino en Occidente tuvo lugar a raíz de la aparición del libro de Juan González de Mendoza, intitulado *Historia del gran reino de la China* (1585), al que dedicaremos próximamente una atención especial. Se publicaron distintas versiones en las principales lenguas europeas, por lo que cualquier lector interesado tuvo ocasión de familiarizarse con algunas reglas palaciegas de cortesía. El capítulo XXIII correspondiente a la primera parte presenta de manera resumida una serie de costumbres protocolarias y de acogida con las cuales el emperador distinguía a los embajadores extranjeros[74]. De su lectura podemos deducir, sin reserva alguna, que el nivel de hospitalidad y respeto a las representaciones extranjeras fue bastante elevado durante la dinastía Ming: "Todos los que entran con este título [de embajadores] en el Reino, que sean enviados de Reyes amigos o enemigos, son tratados, respetados y regalados con tanto cuidado como si fueran la misma persona que los envía" (González de Mendoza, 1990: 145). Además, se les garantizaba el respeto a las inmunidades diplomáticas o, como denominaba Mendoza, los "privilegios particulares" (ibíd.), incluso bajo la sospecha de entrar como espías investidos con el falso estatus de embajador. Así sucedió con el portugués Bartolomé Pérez, enviado por el virrey de Goa, quien fue denunciado de usurpador y espía por parte de los embajadores de Malaca, si bien las autoridades chinas no lo apresaron (ibíd.: 146-147).

DESDE LAS MATANZAS ESPAÑOLAS EN EL PARIÁN DE MANILA HASTA LA NORMALIZACIÓN DE LA CONVIVENCIA: POLÍTICAS DE INTEGRACIÓN, EVANGELIZACIÓN Y RESPETO A LOS RESIDENTES CHINOS

El primer contacto personal entre españoles y chinos no pudo resultar más satisfactorio para estos últimos. Según cuenta la *Relación del descubrimiento y conquista de la isla de Luzón y Mindoro* (1572), un grupo de chinos consiguió liberarse de la esclavitud y regresar a su país natal gracias a la intervención armada de las tropas españolas contra las tropas nativas filipinas[75]. Miguel López de Legazpi advirtió, con indudable clarividencia, que la presencia española en Filipinas se garantizaba estrechando los vínculos comerciales y de amistad con China continental. Tanto unos como otros decidieron elevar los intercambios económicos a un nivel exponencial, intercambios que, de manera más reducida, ya venían disfrutando los nativos del archipiélago durante la época prehispánica. Sucede que la peculiaridad de los vientos monzónicos impedía el retorno inmediato de los comerciantes. Año tras año, el fenómeno inmigratorio siguió creciendo ante la inquietud mostrada por las autoridades coloniales, las cuales eran bien conscientes de su vulnerabilidad defensiva ante una amenaza externa y de la debilidad para mantener el orden público interior. La concentración de chinos en zonas reservadas (alcaicería, parián) implicaba mayor control, pero al mismo tiempo constituía mayor concentración de riesgos durante las más que probables crisis de coexistencia entre las diferentes comunidades que poblaban la ya cosmopolita ciudad de Manila.

Un claro ejemplo del fracaso en la política de integración de la comunidad china son los alzamientos de 1603, 1639, 1662 y 1668, así como las subsiguientes represiones/expulsiones. Las causas y consecuencias de tales revueltas son tan complejas que no pueden despacharse a través de unas sintéticas líneas (Cano Borrego, 2016), aunque sorprende la incapacidad de las autoridades coloniales españolas para evitar tantas insurrecciones, así como la falta de reacción del Imperio chino. En realidad, una expulsión generalizada no era efectiva, pues el archipiélago filipino perdía oficios y

mercancías fundamentales para su subsistencia. No nos cansaremos de reiterar la necesidad de contar con la presencia china para garantizar el desarrollo económico de las Filipinas españolas. Y no solamente en el terreno comercial, sino también laboral, ya que se ocupaban de oficios con una eficiencia probada a lo largo de los siglos. A tal efecto, resulta reveladora la afirmación del historiador decimonónico Comenge y Dalmau en torno a la productividad china: "El espectáculo de ver un chino pidiendo limosnas por las calles de Manila no se ha visto nunca […]. Los obreros, aunque estén de paso para provincias, trabajan de día y de noche; se oye la sierra partiendo la madera o el martillo adobando el cuero. Es un trabajar a destajo imposible. Ponen en todo un ardor, una vehemencia que asombra" (Comenge y Dalmau, 1894: 40-41).

Por añadidura, la presencia de chinos en territorio español era bien recibido por el clero, ya que se abría la oportunidad de convertir sangleyes y preparar adecuadamente el salto evangélico al Reino del Centro. Por último, la expulsión de toda la comunidad china originaba un auténtico problema a la Hacienda Real, pues dejaba de percibir sustanciosos tributos (impuestos de aduanas o almojarifazgo, radicación, etc.). Así lo reflejó el memorial del jesuita Miguel Morales en 1686[76]. Por su parte, la China imperial nunca quiso enfrentarse a la administración española, ya que era consciente del beneficio que aportaba la plata novohispana a su mercado y finanzas.

En el año 1603 vivían aproximadamente 20.000 chinos en los barrios manileños de Parián y Binondo, mientras que los soldados castellanos se reducían a varios centenares, si bien tenían a su favor la lealtad de la población tagala y la combativa colonia japonesa. A principios de noviembre se sublevó gran parte de la población china y, aunque ganaron las primeras escaramuzas, no pudieron expurgar la ciudadela (intramuros), habitada por gobernantes, funcionarios y la escasa infantería española. Al desencadenarse la contraofensiva, los insurgentes buscaron refugio en San Pablo y Batangas. Allí se produjo una matanza. Los datos sobre el número de bajas chinas tienen un valor aproximativo, ya que se barajan cifras de 15.000 a 25.000 fallecidos. Es probable que esta última cifra haya sido artificialmente inflada por las fuentes españolas de la época para así magnificar su victoria contra

los sublevados, toda vez que con tan solo unos 2.000 soldados (200 españoles, 300 japoneses, 1500 filipinos) derrotaron a "más de 23.000 chinos"[77]. Y tal vez los sangleyes que huyeron, depusieron sus armas o no colaboraron en la revuelta quisieron engrandecer la masacre añadiendo más sangre de la derramada. La actual discrepancia a la hora de cifrar una horquilla más ajustadas de víctimas indica que aún queda mucho misterio por desentrañar, porque una matanza de 25.000 (o 30.000, según algunas fuentes), habría extinguido prácticamente toda la comunidad china en Manila[78].

Los más activos protectores de los sangleyes frente a los abusos y corrupciones de los españoles fueron, al principio, los frailes vinculados a la evangelización del Parián o de China. Todos ellos apoyaban a los sangleyes. El misionero dominico Miguel de Benavides envió dos cartas al rey Felipe II en 1598, una de ellas traducida y publicada por Diego Aduarte en *Historia de la Provincia de Nuestra Señora del Santísimo Rosario* (Manila, 1640). La carta en cuestión no tiene desperdicio. Un grupo de agraviados chinos denunció los abusos e injusticias que cometían las autoridades contra su comunidad. Aquí se estaba señalando de manera sutil, entre otros cargos públicos, al sucesor del gobernador Luis Pérez Dasmariñas, es decir, a Francisco Tello[79].

Otro gran defensor de la comunidad china fue el primer obispo de Manila, Domingo de Salazar (Crewe, 2015). Dentro de un nivel más institucional, la Real Audiencia de Manila se hizo cargo de administrar la justicia relacionada con ellos (García-Abásolo, 2008). La gestión de asuntos chinos por parte de la Audiencia creó auténticos conflictos de competencia con el propio gobernador. Si la línea divisoria entre justicia y política era bien delgada, más grave aún fueron las denuncias de haberse implantado una red clientelar que permitía lucrarse a oidores y fiscales de la Audiencia cuando otorgaban permisos de residencia a los sangleyes (Manchado López, 2019). Sin embargo, el poder judicial actuaba con rectitud y equidad en la jurisdicción criminal, pues ante cualquier incriminación debía hacerse patente la existencia de delitos con los razonamientos judiciales, demostraciones y declaraciones de testigos. Conocemos algún caso de absolución de chinos investigados por la presunta comisión de delitos. Durante la revuelta de 1686

se acusó a los panaderos chinos de haber introducido vidrio molido en la masa del pan con el objetivo de envenenar a los españoles. La justicia absolvió a los procesados. Según declaró la correspondiente resolución judicial, la erosión de la piedra de moler el trigo había desprendido accidentalmente algunas partículas vítreas que se mezclaron con la harina. Y para anular el proceso, resultaron de gran ayuda las declaraciones de testigos considerados íntegros e imparciales (el prior Francisco de Zamora, el maestre de campo Fernando de Bobadilla, el almirante Juan de Vargas Machuca, etc.)[80]. Por lo demás, y con el propósito de aliviar las tensiones provocadas por las comunidades chinas e hispanofilipinas, se instituyó el "cargo de protector de los sangleyes"[81], cargo que ostentaba un funcionario español y se sufragaba con los recursos económicos de los sangleyes.

Tras el paso del tiempo la política inmigratoria se perfiló en torno a dos líneas de actuación. En primer lugar, tolerancia y respeto mutuo, lo que implicaba la autorregulación china en materias que afectasen a sus específicos intereses y modos de vida. En tal sentido, se respetaron sus usos y costumbres[82], vestimentas, diversiones, oficios (médicos instruidos en la medicina oriental, boticarios, sastres, cocineros) e incluso podían celebrar alguna festividad tradicional con sus propias ceremonias. Dentro del Parián se empleaba el idioma chino, extendiéndose a las publicaciones, anuncios y a los vistosos rótulos comerciales. Asimismo, se otorgó un margen de autogobierno para la gestión de los asuntos que les concernían. A modo de ejemplo, cabe mencionar el reconocimiento institucional a sus gobernadorcillos, recaudadores de impuestos, representantes de gremios comerciales[83] y, tras el Decreto Maura de 1893, se autorizó a los hijos de matrimonios mixtos, especialmente sino-filipinos, a acceder a cargos públicos de carácter local, integrándose de esta manera la población de sangre china en los Gobiernos municipales de Luzón y Bisayas[84].

La política de tolerancia a las costumbres chinas se extendió al consumo de opio dentro de sus fumaderos. La comunidad china quedó parcialmente dispensada de seguir la restrictiva política española sobre el juego y las apuestas. Se les autorizó a participar en juegos de azar, tales como el metua[85], el chapdiquí, el liampó y el popular juego fantan. Asimismo, tenían

garantizado celebrar el nuevo año lunar revestido de todo el ceremonial y la pirotecnia al uso. Hasta las autoridades judiciales españolas debían acoger sus costumbres ancestrales. Según cuenta Jordana y Morera, uno de los grandes conocedores de la inmigración china del siglo XIX, cuando el chino no cristiano estaba obligado a prestar una declaración jurada, no se utilizaba la Biblia ni se invocaba a la divinidad, sino que se degollaba un gallo blanco. Sobre la sangre derramada el interpelado extendía su mano prometiendo decir la verdad (Jordana y Morera, 1888: 44).

Como segunda línea de actuación para normalizar las relaciones, se promovió la integración completa, e incluso la asimilación al modo de vida español en condiciones de igualdad (naturalizaciones, conversiones, condecoraciones, concesiones en el suministro de alimento al ejército, e incluso el acceso a los mismos medios de financiación que los españoles y tagalos). El Banco Español Filipino de Isabel II (1851) ayudó a expandir y financiar las actividades económicas de los chinos mediante operaciones bancarias de depósito, descuento en las letras de cambio y pagarés, préstamos comerciales, así como el pago de deudas. Uno de sus mayores accionistas, e incluso su director desde 1851 a 1855, fue José María Tuason, miembro de una adinerada familia filipina de orígenes chinos. No está de más recordar que la primera operación bancaria con incidencia en el mercado interior tuvo lugar en 1852, cuando el comerciante chino Tadian consiguió descontar un pagaré de 10.000 pesos a 90 días.

No olvidemos que, de manera ocasional, los residentes chinos en Manila prestaron ayuda económica al presupuesto de la España peninsular. Durante la guerra de sucesión (1714), los sangleyes aportaron un donativo a las tropas del rey Felipe V para la toma de Barcelona. Consta en los anales del Archivo General de Indias la siguiente noticia: "El Parián de los sangleyes y los moradores de él, con algunos oficiales de esta Alcaicería, ofrecieron la cantidad de 870 pesos"[86]. Hay registrados, incluso, algunos rasgos históricos de solidaridad con la población española damnificada por los desastres naturales. Cuando sucedió una gran inundación en Murcia, dieron 5.000 duros y otros tanto para la de Urda (Comenge y Dalmau, 1894: 118).

Hemos hallado también ejemplos de la integración china en el entramado

social, político y económico español. El decreto de 31 de agosto de 1839 había garantizado la libre elección de profesión u oficio (Chu, 2010: 74). A efectos del empadronamiento se les clasificó de transeúntes (estancia breve, de paso), de invernada (permanencia en Filipinas hasta la llegada del monzón de regreso a China) y los residentes habituales (los denominados radicados). En 1849 se les permitió trasladarse libremente de una isla filipina a otra. Un nuevo avance en la normalización de su estatus aconteció tras la autorización para emprender actividades económicas y apoyar la repoblación de islas y localidades del archipiélago. Ciertamente, en 1850 se facilitó a los inmigrantes y a sus hijos abandonar Manila para establecerse como agricultores y ganaderos en numerosas áreas geográficas necesitadas de mano de obra productiva, tales como Cagayán, Nueva Vizcaya, Mindoro, Ticao, Caraga, Zamboaga, etc. (Montero y Vidal, 1895: 151-152). No está de más añadir que el arcaico concepto de *sangley* había quedado desfasado, siendo reemplazado por la denominación más políticamente correcta de *chino*.

El punto culminante de las relaciones surgió en julio de 1898, precisamente cuando Madrid autorizó la apertura provisional de un consulado chino en Manila, lo que significaba una doble protección: primero, el apoyo diplomático a cargo del imperio Qing; en segundo lugar, la protección jurídica española por residir y pagar impuestos en Filipinas. El puesto de cónsul recayó interinamente (Chu, 2010: 81) en Carlos Palanca Tan Quien-sien (1844-1901), de clase humilde, cuya familia emigró desde Fujian a Filipinas buscando un futuro mejor. Gracias a su ingenio, dedicación al estudio, laboriosidad y capacidad de liderazgo, logró prosperar en el ámbito empresarial, político y social. Había regentado el cargo de gobernadorcillo en varias ocasiones y prestó servicios a la Corona española, recibiendo, por todo ello, la medalla al Mérito Civil y la Gran Cruz de Isabel la Católica. Sin embargo, ya era tarde para estrechar los contactos sino-hispanofilipinos. Pocos meses después, Estados Unidos se convertiría en el nuevo administrador del archipiélago filipino.

La cuestión de si la población china colaboró o no en la revolución filipina, que acabó con el dominio español, está condicionada a nuevos debates y a investigaciones multisectoriales. Es evidente que un número considerable de

descendientes de matrimonios chino-filipinos, incluido el héroe nacional José Rizal, se pusieron a favor de la independencia. Pero hubo de todo, porque la próspera comunidad china ansiaba la estabilidad, e incluso algunos apoyaron al Gobierno español, siendo uno de los testimonios más conocidos el de Hilario Lim, quien ofreció ganado a las autoridades cuando se inició la insurgencia y se preparaba la logística bélica. Como premio a tan generosa ayuda, el Gobierno español condecoró a Lim con la Cruz de Isabel la Católica (Comenge y Dalmau, 1894: 118).

CAPÍTULO 4

RUIDOS DE GUERRA Y CLARINES DE PAZ: ENTRE LOS SENTIMIENTOS DE BELIGERANCIA Y DE APACIGUAMIENTO

LOS INGENUOS PROYECTOS DE INVADIR CHINA Y LA RESPUESTA PACIFICADORA DEL REY PRUDENTE

Se ha especulado largamente sobre los planes españoles de conquistar territorios del imperio Ming. Hay algo de mística expansiva y no poca simpleza en todo esto. La dinastía Habsburgo mantenía una visión providencialista de su expansión territorial. Si Dios era el verdadero motor de la historia, como se creía durante el absolutismo, sus monarcas y el clero debían ser los instrumentos fundamentales para difundir el mensaje evangélico a todos los seres humanos. El utópico ideal de configurar una "monarquía hispánica universal", defendido por el filósofo napolitano Tomás de Campanella en 1601, aspiraba a reunir en una sola corona el mayor número de creyentes y súbditos. La reforma protestante, el despertar de las nacionalidades y, finalmente, la guerra de los Treinta Años terminaron por despertar a los Habsburgo de su letárgico sueño hegemónico.

Los ilusorios proyectos de conquistar China emergieron y finalizaron durante el reinado de Felipe II. Sus promotores debieron percibir la debilidad de tales planes. Tal vez quisieron demostrar al rey su capacidad de iniciativa, el compromiso de lealtad a los designios de la Corona y la disposición de ampliar los inmensos límites de la monarquía hispánica. No debían ignorar que una cuestión era clavar el estandarte real en tierras lejanas y otra, más dificultosa aún, garantizar de manera pacífica y permanente la presencia intrusiva de conquistadores, administradores, soldados, misioneros y colonos en las poblaciones chinas conquistadas. Como recordaba Wu Tzu en relación con las guerras de conquista, ganar una guerra puede ser fácil, mas lo difícil

es asegurar el resultado de la victoria. Si la población china de Manila ya planteaba desafíos a su integración social, mayores serían los problemas de tenerlos como súbditos del país más densamente poblado de Asia. Esos soñadores del imperialismo no se limitaron a China. También el rey Felipe II recibió fantasiosas sugerencias de conquistar territorios del sudeste asiático. Tomemos como muestra la carta del fraile agustino Francisco Manrique al rey en 1588. Después de calcular que "con cuatro mil hombres se puede allanar" los reinos de Cochinchina y Champa (actual Vietnam), Siam (actual Tailandia) o Camboya, su entusiasmo le anima a decir que no sería necesario reclutar tantos militares, "si los soldados no son mercaderes, como siempre lo son, y vienen a hacer su hecho y no el de Vuestra Majestad"[87]. Incluso el gobernador de Filipinas, Francisco Tello, acarició en 1597 la idea de conquistar Cochinchina con un presupuesto de 30.000 pesos y 500 soldados. Otros criterios más realistas, como el del ya citado Antonio de Morga, detestaban esos deseos de conquista, especialmente porque primero había que resolver la dominación completa de Filipinas y las Molucas.

Desde que en 1569 el fraile agustino Martín de Rada recomendase al rey Felipe II la conquista de China, se produjo una cascada de sugerencias, planes, proyectos y hasta meras ocurrencias de invadir China. Sobresale en todas esas iniciativas la improvisación, la ausencia de estudios rigurosos y la falta de realismo, tal vez confiando en poder emular el modelo de conquista de México y Perú. Sin embargo, aunque Hernán Cortés contase con un número muy limitado de soldados españoles, se benefició de una alianza con pueblos indígenas, los cuales fueron cruciales para derrocar a Moctezuma. Esa ventaja estratégica estaba ausente en China.

Entre los españoles que presentaron planes y propuestas de conquista más o menos detallados, cabe destacar al gobernador de Filipinas Francisco de Sande (1576); entre los altos funcionarios, a Hernando Riquel (1574) y Diego García de Palacios (1578); dentro de los aventureros, a Juan Pablo de Carrión; entre los clérigos, destacamos al jesuita Alonso Sánchez y, hasta cierto punto, al obispo de Manila, Domingo de Salazar, porque partiendo de planteamientos belicistas, rectificó posteriormente alegando que antes de llegar a Filipinas no había recibido información completa y veraz sobre el

carácter pacífico del Imperio chino.

Más tarde conoceremos la respuesta pacificadora de Felipe II a los agresivos planes de algunos colaboradores. Pero antes es preciso contextualizar la milenaria dogmática china sobre la guerra y la paz para después compararla con la doctrina española. A fin de cuentas, sus filósofos brillaron con luz propia en este campo. Ejercieron una clara influencia en sus propios gobernantes. Pero más importante aún, ambas líneas de pensamiento contribuyeron a reglamentar el uso de la fuerza armada a escala transnacional. Aún hoy son dignas de atención y reflexión.

PLANTEAMIENTOS FILOSÓFICOS, JURÍDICOS Y MORALES SOBRE EL BELICISMO EN CHINA Y ESPAÑA

Los filósofos, moralistas e incluso algunos tratadistas del "arte bélico" que vivieron en la China milenaria se preguntaron y dieron respuesta a la amenaza bélica. Ellos se preocuparon por mantener el orden natural de las cosas. El enfrentamiento armado suponía un fracaso de la armonía, la más grave quiebra de la coexistencia pacífica. Debe recordarse el fuerte impacto que supuso en esos forjadores de conciencia colectiva la cruel, larga y destructiva guerra entablada durante el periodo de los Reinos Combatientes (siglo V-221 a. C.). China estaba llamada a desarrollar una brillante civilización siempre y cuando reinase la paz, el orden y la concordia; siempre y cuando el país siguiese el orden de la naturaleza. Las guerras rompían la armonía natural. Ya lo decía Jiao Gong en sus *Anotaciones sobre el libro de los cambios*: en una sociedad civilizada se destruyen las armas y cesa la guerra (VV AA, 2017, vol. 1: 85).

Una civilización tan habituada a valorar el orden, la moralidad y la erudición no podía por menos que cuestionar el sentido y los límites de la guerra. Desde la Antigüedad se exigía una causa legítima para emprender las acciones bélicas. Veamos lo que dice la literatura clásica sobre este particular. Según el *Libro de los Ritos*, una campaña militar debe tener una justificación moral (VV AA, 2017, vol. 2: 90), mientras que para *La historia de la dinastía Han* si una guerra se libra sin justificación moral, no tendrá

éxito (ibíd.). Las guerras injustas o inmorales son perniciosas para todos, porque no solamente provocan odio en el bando contrario, sino también en el propio, como así sucedió con el "totalmente inhumano emperador Hui de Liang [...] [que por la] codiciosa conquista de territorios decidió enviar su gente a la guerra [...] pereciendo también su amado hijo" (Mencius, 1999: 257).

No pocas cuestiones bélicas planteadas por los chinos desde el llamado Periodo de Primavera y Otoño hasta la dinastía Tang, volvieron a plantearlas los españoles del siglo XVI. Tal vez no resulte tan extraño comprobar la coincidencia de temas analizados, bien de manera explícita o bien implícita. No puede ser de otra manera, pues la guerra es una preocupación tan imperecedera como universal. Una devastadora y cruel guerra puede llevar a la población civil al exterminio. Los filósofos chinos y españoles ofrecieron distintas respuestas a las guerras agresivas (*gong*), guerras defensivas (*shou*) y guerras punitivas (*zhu*). También se detectan ciertas concomitancias a la hora de justificar las guerras. Todos ellos la consideraban un recurso último o extremo, que se activaba después de agotar otras medidas no violentas (*bu de yi*[88]). Y, desde luego, tenía que declararla la autoridad legítima. Tanto los tratadistas de la China clásica como los de la España barroca exigían una motivación precisa, una causa legítima y objetiva que justificase el recurso a las armas. Con otras palabras, la declaración de guerra debía fundamentarse en una justa causa o *yi zhan*. Iniciada la contienda, se impondrían ciertas restricciones, de manera que no derivase en la devastación innecesaria, irreparable o desproporcionada entre los contendientes.

Para completar esta nota introductoria, convendría recordar que, en sus respectivas épocas, las "regulaciones" sobre la guerra no eran jurídicamente vinculantes. Su incumplimiento no conllevaba una sanción internacional, como sucede actualmente con las sanciones impuestas por las Naciones Unidas. Más bien consistía en un imperativo ético que establecía limitaciones a los desenfrenos bélicos. Ahora bien, algunos filósofos chinos y españoles hallaron una legitimidad superior a la de los reyes capaz de imponer límites a la guerra. Es sintomático que tanto Francisco de Vitoria (1483-1546) aludiese al Dios supremo y al derecho natural, es decir, las normas permanentes y

universales inscritas por la voluntad divina en la conciencia humana, mientras que Mozi (siglo V-IV a. C.) se refería a una autoridad superior a la humanidad llamada *Tian* (el Cielo, cosmos o el orden universal), dotada de facultades para regular, juzgar y sancionar el desarrollo de la actividad bélica (Els, 2013: 89-91). Si los seres humanos viven bajo un mismo *Tian* y, por lo tanto, son súbditos del Cielo (*Tian min*), según Mozi; y si todos son hijos de Dios, según la doctrina cristiana, entonces se admitirá un legislador y una justicia de dimensión sobrenatural que rige el comportamiento humano. El emperador chino era conocido como el *hijo del Cielo*, quien debía seguir su mandato, de manera que no podía abusar del poder conferido.

Y en lo concerniente a la monarquía hispánica, sus monarcas no se vinculaban a sus propias leyes, porque estaban por encima de ellas (*princeps legisbus solutus*) (García de Enterría y Fernández, 2008: 374). Sin embargo, estaban sujetos al derecho natural y al derecho de gentes, que imponían serias limitaciones al ejercicio de actividades bélicas. He aquí las primeras normas vinculantes, legitimadas por la divinidad o las leyes de la naturaleza, que frenaron la arbitrariedad de la Corona a la hora de desencadenar y llevar a cabo cualquier conflicto bélico. Examinada la temática bajo una visión panorámica, procede ahora concretar los perfiles doctrinales hispano-chinos acerca de la paz y la guerra. No podemos examinar todos, pues rebasarían los límites de este libro, ya muy cargado de contenidos. Consecuente con el no intervencionismo, el taoísmo rechaza todo recurso a la violencia armada. La violencia, además de ser éticamente nociva, es destructiva tanto para el agredido como para el agresor. Como recuerda el libro *Tao Te Ching*, donde los ejércitos han acampado, crecen abrojos y espinas. Detrás de los combates vienen siempre años de hambre y miseria. Una de sus más célebres máximas apoya las victorias o conquistas pacíficas:

> El mejor soldado no es violento.
> El mejor guerrero no es cruel.
> Un gran conquistador no combate.
> Un gran general se mantiene debajo de sus hombres.
> Esta es la virtud de la no violencia.
> Este es el modo de conducir al hombre.

Esta es la suprema unión con el Cielo (Lao-Tse, 1983: 96).

Y si atendemos las virtudes humanitarias del confucianismo —paz, benevolencia, armonía, sabiduría— comprobaremos que no son precisamente cualidades propias del belicismo; al contrario, son los componentes fundamentales de una cultura construida sobre la no beligerancia. Pero como la guerra es una fatalidad que se impone a los buenos deseos, es necesario estar preparado ante tal contingencia. Como medida cautelar, Confucio recomendaba armarse. De esta manera, los Gobiernos podían defenderse y exhibir las armas como medida disuasoria. Es bien conocido el pasaje de *Analectas* en virtud del cual Zigong preguntó a Confucio sobre la acción del Gobierno. Su respuesta fue clara y terminante: proporcionar "suficiente comida, suficientes armas y confianza al pueblo" (Confucio, 2019: 104). No olvidemos que entre las enseñanzas que debía recibir un caballero se incluía el tiro al arco. Así y todo, el maestro Kong desconocía el arte militar. Cuando el duque de Ling de Wei le preguntó sobre las técnicas organizativas bélicas, él respondió tajantemente: "He aprendido a disponer de las vajillas sacrificiales, pero no de las tropas en orden de batalla" (ibíd.: 127).

Dentro de la escuela confuciana clásica, el maestro Meng o Mencio (372-289 a. C.) perfiló los matices del legítimo recurso a la fuerza armada. Como punto de partida, Mencio se opuso a la guerra, ya que el amor a la humanidad está por encima de cualquier planteamiento bélico. Como él decía: "El corazón detesta hacer daño a alguien" (Mencius, 1999: 268). Así lo hizo notar en sus escritos: "Hay personas que dicen ser expertos en la guerra y en las tácticas. Pero ellos son precisamente criminales comunes. Si el gobernante de un país ama la Humanidad, él no será igualado a cualquiera bajo del Cielo" (ibíd.: 258).

Ahora bien, diferenció las guerras justas e injustas, pues advirtió no existir las justas en *Los Anales de Primavera y Otoño* (ibíd.: 257). En el *Libro de Mencio* se reconoce la licitud de algunas guerras, como las defensivas[89]. Sin embargo, este filósofo llegó más lejos, porque si un reino ataca y conquista a otro, cabe justificarlo siempre y cuando los conquistadores sean aceptados libre y generosamente por el pueblo del gobernante vencido ("recibidos con

cestas de comida y jarras de bebidas"[90]). En realidad, se trataría de una intervención bélica para destronar a un tirano u opresor, incluso para "poner en práctica un gobierno benevolente"[91]. Así se evitaría una cruenta insurrección popular contra aquel tirano odiado por su población. He aquí lo que modernamente se ha dado en llamar guerra de liberación.

Mientras que los pensadores y moralistas clásicos se vieron impelidos a filosofar sobre los límites a la guerra debido al extenso, cruel y devastador periodo de los Reinos Combatientes, la España del siglo XVI se encontraba en el momento culmen de su expansión territorial. El descubrimiento de un nuevo mundo en el continente americano, así como el tratamiento de la población indígena, habían desvelado un conjunto de interrogantes que requerían una respuesta cabal.

CONTRASTE DOCTRINAL SOBRE LA PAZ Y LA GUERRA: MOZI FRENTE FRANCISCO DE VITORIA Y FRANCISCO SUÁREZ

Hasta que desaparezcan los seres humanos o todos destierren sus apetencias guerreras, estos seguirán formulándose las tres ancestrales preguntas sobre el enfrentamiento bélico. Primera, cuándo está justificada la guerra. Segunda, una vez declarada la contienda, cuál debe ser un comportamiento admisible, así como los medios legítimos de combate. Y la tercera pregunta, cómo debe administrarse la posguerra. Salta a la vista la necesidad de regular un canon de conductas y prohibiciones durante tres momentos decisivos: antes, durante y después de la guerra. Occidente denominó las tres fases bélicas con los términos latinos *ius ad bellum*, *ius in bello*, *ius post bellum*. Sin necesidad de tanto tecnicismo, la milenaria civilización china ya se había ocupado de ello. Estas cuestiones propias de la filosofía del derecho no tendrían cabida en este libro, salvo para esbozar un análisis comparativo de dos escuelas de pensamiento: la clásica china y la española del derecho de gentes. Un excelente punto de partida sería el estudio del conjunto de tratados chinos milenarios, conocidos bajo el título *Siete clásicos militares*[92], al que se uniría otras doctrinas transmitidas por la escuela legalista. Pero dada la imposibilidad material de abordar en pocas páginas todo este complejo tema,

nos limitaremos a componer unos breves apuntes comparativos, sintetizando las doctrinas de Mozi y su escuela moísta, con las enseñanzas de Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, ambos maestros de la escuela iusnaturalista de Salamanca.

Mozi ya no necesita presentación, toda vez que apareció cuando comparábamos su talante protopacifista con el de Séneca. Resta por considerar cuál fue su posicionamiento sobre los requisitos o condiciones a las que debe someterse toda actividad bélica. Vamos a centrarnos básicamente en el libro, escrito por él y sus seguidores, *Contra el arte de la guerra* (2012)[93]. Nos encontramos ante uno de los pensamientos filosófico-morales más originales y a la vez más controvertidos que existieron en la China clásica. Mozi se opuso a las guerras agresivas, pues rompían el sentimiento de fraternidad universal (o altruismo compartido). Ahora bien, no preconizaba un pacifismo estéril, nihilista y derrotista. Estudió tácticas e ingeniería militares para encaminar las batallas, construir murallas defensivas y fabricar armamento que ayudasen a repeler la agresión. La doctrina del moísmo cayó en el olvido o en la indiferencia durante el milenario auge del confucianismo. Sin embargo, actualmente está siendo rehabilitada como precursora del humanitarismo, la solidaridad internacional y del pacifismo que, por cierto, se aparta del irenismo, porque no preconiza el derrotismo. Al contrario, defiende un pacifismo activo y disuasorio en el que las partes no beligerantes son también responsables de alcanzar la paz y la concordia.

El maestro Mo basó sus planteamientos en tres argumentos —jurídico, económico y espiritual—, los cuales se resumen del modo siguiente:

1. Desde el punto de vista axiológico, la guerra de agresión es un crimen masivo. Como insinuaba Mozi, tal vez no sea formalmente así considerado; pero la realidad es que destruye vidas inocentes a un ritmo vertiginoso. Si "el asesinato de una persona es una injusticia […], matar a diez personas es diez veces más injusto […], matar a cien personas es cien veces más injusto […], pero atacar a otros Estados, entonces ellos ni saben ni condenan; por el contrario, lo alaban y lo llaman justicia. No saben que esto es incorrecto"

(Mozi, 2012: 74-75). Con arreglo a ese criterio de valorar la magnitud de los crímenes, la guerra supone un abominable crimen a gran escala, por mucho que se quiera camuflar con invocaciones a la justicia.

2. Desde el punto de vista económico, el enfrentamiento bélico no es económicamente rentable. Resulta costoso en términos de recursos humanos y materiales, tanto para el país agresor como para el agredido, al tiempo que daña el sistema productivo a largo plazo. Mozi detalla los cuantiosos recursos humanos y materiales consumidos durante los períodos bélicos, que no hacen sino desviar recursos de la economía productiva. Se consume buena parte de las finanzas públicas en la fabricación de armas, "y muchísimas no volverán por haber sido rotas o estropeadas" (Mo Ti, 1987: 67). Se sacrifican animales (bueyes, caballos, ganado) que, en situaciones normales, son necesarios para ejecutar tareas agropecuarias, fabriles o de servicio. Peor aún, la población laboral queda diezmada: "Gentes innumerables del pueblo que mueren […], innumerable la gente que enferma […], innumerables batallones completamente destruidos" (ibíd.). Con perspicaz visión económica, Mozi deja entrever el coste de oportunidad causado por las acciones bélicas: "El Estado ha arrebatado al pueblo de sus ocupaciones"[94] (ibíd.: 68). Hasta el país que sale victorioso deberá asumir considerables pérdidas humanas y materiales, dados los destrozos y las secuelas futuras que causa la conquista: "Entrarás victorioso en un Estado que, en su conjunto, contaba con una población de decenas de millares, mermado en varios miles" (ibíd.).

3. Por último, queda el argumento espiritual. Los reyes deben obedecer el mandato del Cielo. Sucede que las destructoras agresiones militares se oponen a los intereses del Cielo y a los espíritus: "Anexionarse estados, aniquilar ejércitos, causar grandes daños y maltratar a la gente, perturbar las instituciones de los santos ¿Acaso lo hacen para favorecer el Cielo?" (ibíd.: 73).

Mozi se muestra contrario a la guerra por oponerse a la fraternidad universal. Pero como el amor a los humanos no anida en la mente de todos los gobernantes, debemos estar preparados ante una eventualidad bélica. Él distingue la guerra de agresión u ofensiva (*gong*) que, por naturaleza, es

injusta, moralmente ilícita y, por añadidura, completamente nociva tanto para el agresor como para el agredido. En cambio, la guerra defensiva (*shou*), la punitiva o de castigo (*zhu*), así como la que libera de la tiranía, son totalmente lícitas. Para este último supuesto, el filósofo chino puso como ejemplo la conquista llevada a cabo por Yu (Yu Shi) de Miao, "conquista que no tuvo lugar porque él tratase de aumentar su riqueza y nobleza […], [sino] porque trató de promover los beneficios del mundo y eliminar los daños del mundo" (Mozi, 2012: 65).

Como complemento a todo ello, considera lícito injerirse en un conflicto ajeno para defender al país agredido. Siendo consecuente con su doctrina, Mozi creó su propio ejército para defender a los países agredidos. Se ha afirmado con cierta razón que Mozi fue el precursor de los cascos azules, las fuerzas armadas de interposición bélica representativas de las Naciones Unidas[95].

Ha llegado el momento de dar un gran salto en el tiempo y en el espacio. Se exige, pues, avanzar unos 2.000 años y trasladarse a España. Nos situamos en el mismo escenario filosófico, pero modificado por protagonistas distintos y un entorno ideológico construido sobre diferentes bases doctrinales. Prescindiremos de los detalles secundarios en aras de una mayor concisión. Pero es necesario conocer previamente la doctrina del agustino Francisco de Vitoria (1483-1546), considerado el fundador de esta escuela, así como las enseñanzas del jesuita Francisco Suárez (1548-1617), quien desarrolló y sistematizó los cánones bélicos elaborados por toda una pléyade de teólogos, filósofos y juristas integrados en la escuela de Salamanca. Y a modo de postrera tarea, se contrastará la doctrina salmantina con la ya conocida de Mozi, en el bien entendido que pretendemos extraer tanto las conclusiones coincidentes como discrepantes. Las tres reglas básicas de Vitoria figuran a final de su *Relectio de iure belli* (1539):

1. El rey, príncipe o emperador (gobernante, en términos modernos) debe declarar la guerra, aunque no puede buscar ocasiones ni causas ficticias que la provoque. Al contrario, procurará vivir en paz con los demás. El rey tiene que asumir que vive rodeado de

naciones vecinas y, conforme al precepto divino, debe amar a los demás como a sí mismo. El maestro salmantino dijo a sus alumnos que "es diabólico no querer la paz" (Espinosa Antón, 2014: 50). Ahora bien, la guerra como tal es un recurso último permitido por una causa justa. La diferencia entre religiones nunca constituye causa justa, tampoco las motivaciones personales (aumento del prestigio regio, el provecho económico o la conquista territorial). Sí está permitido, en cambio, guerrear para defender al pueblo de una agresión (guerra defensiva) y para reparar o castigar una afrenta o daño (*injuria*) grave (guerra punitiva). Hasta ahora, este planteamiento guarda una sintonía completa con el pensamiento moísta.

2. Iniciada la contienda, no se puede luchar con crueldad ni causar daños ilimitados a la población civil. Con arreglo a las reglas de la proporcionalidad, la guerra no puede derivar en una guerra de exterminio. Lo que se pretende es defenderse o reparar una ofensa grave; en definitiva, se busca garantizar una paz duradera e incrementar la seguridad colectiva. Aquí también coincide el pensamiento de Mozi, si bien apreciamos matices que más tarde se desvelará.
3. La victoria debe ser administrada con moderación y humildad. El vencedor debe convertirse en un juez que imparta justicia a los combatientes. La posguerra no está exenta de limitaciones para el vencedor. Desde luego, podrá exigir al vencido reparar la ofensa o el daño causado, debiendo recaer el peso de la culpa en los responsables directos de la guerra, pero las sanciones o compensaciones tienen que provocar el menor grado de infortunio a la población no combatiente.

Los escritos de Francisco Suárez sobre la paz, la justicia punitiva, la guerra o el homicidio (la guerra es una suerte de homicidio masivo) ratifican y complementan a los de Vitoria. Su concepto de paz internacional no se fundamenta en la fraternidad universal de Mozi, sino en la justicia. Sin

embargo, coinciden en la licitud de las guerras defensivas y punitivas. Para Suárez, la guerra ofensiva (o punitiva) es una respuesta vindicativa a una ofensa grave (prohibir el comercio internacional, afrentas graves al rey/reino, exigir una reparación o compensación por los daños y perjuicios ocasionados, recuperar el territorio despojado, devolver los prisioneros de guerra), mientras que para Mozi la guerra de castigo se justifica por la ruptura de la paz y fraternidad materializada en una agresión armada.

Tanto la escuela moísta como la salmantina utilizan la casuística como una metodología que analiza distinciones o circunstancias concretas y casos particulares. Ahora bien, la casuística española es muy detallada y copiosa. Igualmente, las dos escuelas utilizan el recurso didáctico de referirse a hechos, lugares, circunstancias y personajes reales, de manera que consiguen visualizar mejor las argumentaciones esgrimidas en torno a las acciones bélicas. Mozi alude a los reyes Ling de Chu, Gou Jian de Yue y a tantos otros, mientras que Vitoria menciona a los reyes de Francia y España, entre otras autoridades. Más sugerente aún es la convergencia de planteamientos. Las dos escuelas abordan, con distintos niveles de precisión, las cuestiones relativas a la justificación de la guerra (*ius ad bellum*), el comportamiento de los ejércitos durante la contienda (*ius in bello*) y las consecuencias de la posguerra (*ius post bellum*).

Detectamos una amplia sintonía doctrinal cuando afirman que cualquier guerra tiene que ser declarada por la autoridad legítima. Mozi alude a los reyes como desencadenantes de las guerras. Vitoria también acepta la legitimidad regia; no obstante, en las puramente defensivas, está legitimado cualquiera, aun cuando sean simples súbditos, pues corresponde a todos ejercitar el derecho a la legítima defensa[96].

Ya conocemos la distinción de Mozi entre la guerra ofensiva (o agresión armada), la guerra defensiva y la guerra de castigo. Sabemos que la primera no es de recibo, mientras que la segunda y tercera son lícitas. Esa misma tipología se encuentra en Vitoria. En realidad, las guerras ofensivas (que reparan una ofensa grave) de Vitoria se identifican con las guerras punitivas de Mozi[97]. Por lo que concierne a las guerras defensivas, están plenamente admitidas en Mozi y Vitoria, si bien este último también acepta como guerra

defensiva lo que hoy se denomina guerra preventiva, es decir, adelantarse a la agresión del enemigo con un ataque previo para debilitar su ejército y armamento.

Si el lector aún dudase de la gran sintonía de pensamientos entre estos dos tratadistas de la paz y la guerra, tal vez esas dudas queden disipadas al recordar que Mozi apoyaba una conquista armada para derrocar un rey cuya política es ajena a los intereses y beneficios de su población. Ya sabemos que felicitó al monarca Yu Shi cuando suprimió con las armas la opresión gubernamental de Miao con la finalidad de "promover los beneficios del mundo" e instaurar "la fraternidad" (Mozi, 2012: 65). En cuanto al planteamiento de Vitoria, el pueblo puede rebelarse y luchar legítimamente contra los abusos de sus gobernantes. Es aceptable incluso la intervención armada de un país extranjero con la misión de deponer al tirano y liberar al pueblo de los que causan hambre e injusticia. En su *Relación de Indias*, mencionó el supuesto de pueblos americanos donde sus gobernantes sacrificaban a personas inocentes en una suerte de sacrificio ritual ofrecido a la divinidad. En tal caso, los españoles podían utilizar las armas para salvar a los inocentes de una muerte segura. La intervención armada estaba justificada para combatir la tiranía (Espinosa Antón, 2014).

Antes de declarar la guerra se exigirá verificar el cumplimiento de dos requisitos. En primer lugar, el rey deberá asesorarse mediante informes de especialistas o consultas a políticos y militares. La necesidad de consultar a sabios y expertos constituye una exigencia expresamente requerida tanto por Vitoria como Suárez. Si trasladamos este planteamiento al Reino del Centro, debe aclararse que es costumbre milenaria la tramitación de consultas a expertos y sabios. Aunque los escritos conservados de Mozi no muestren este criterio de manera tan explícita, hay que reconocerle la cualidad de especialista en el arte de asesorar a gobernantes. Frecuentemente daba consejos sobre cómo actuar en circunstancias específicas, incluso en el ámbito bélico.

El segundo requisito previo al inicio de una guerra es la apertura de rondas negociadoras con el adversario. La doctrina española pone especial empeño en la necesidad de habilitar la vía diplomática, porque puede drenar

tensiones y terminar con un acuerdo satisfactorio para ambas partes. Como nos recuerda Francisco de Vitoria, es preferible tratar de resolver las diferencias con las palabras antes de recurrir a las armas. Se trata, pues, de una pauta de conducta universalmente aceptada que tiene como objetivo evitar el derramamiento de sangre. Suárez procura afinar aún más este requisito reclamando al príncipe o soberano comunicar al Estado enemigo los motivos que justifican el inicio inminente de la guerra, así como exigir una reparación adecuada. Si acepta la propuesta, está obligado a desistir de la guerra (Suárez, 1956: 105). Al situar este planteamiento en paralelo con el de Mozi, diremos que este filósofo desempeñó el cargo de embajador en los estados de Lu, Chi y Wei (Mo Ti, 1987: 164). En cierta ocasión animó al señor de Lu a emprender una política de cordialidad negociadora, y hasta una política de sumisión para desactivar la amenaza invasora del estado Qi (ibíd.: 179).

Finalizamos el presente apartado con una conclusión. El verdadero problema de las normas y principios relativos a la guerra y a la paz que, obviamente, afectan al moísmo y a la escuela de Salamanca reside en la interpretación tan subjetiva que los combatientes hacen de ellas. En muchas ocasiones, las causas legitimantes del conflicto se fabrican o disfrazan de agravios previos para así poder justificarlas. No le faltaba razón a Mozi cuando afirmaba que los señores feudales atacaban y anexionaban otros estados y al mismo tiempo lo consideraban justo (ibíd.: 72) ¿Y si dos estados igualmente agraviados entre sí defienden la legitimidad de la guerra? ¿Cuántas veces una mera agresión se ha justificado como guerra punitiva? Por otro lado, la *ratio decidendi* capaz de autorizar un enfrentamiento bélico no está en la voluntad del Cielo, según pensaba Mozi, ni siquiera vale el argumento del iusnaturalismo español, según el cual las reglas de la guerra dependen de la recta conducta infundida por la divinidad, sino en otras cuestiones más terrenales y arbitrarias, que están al margen de la ética, como el arte del Estado (Maquiavelo), la *raison d'État* (Richelieu) o el interés nacional. A ello se unen las necesidades estratégicas o económicas, el enfrentamiento político o ideológico, los pactos de alianza defensiva o el fanatismo étnico-religioso. Evidentemente, Mozi analizó la guerra desde la

perspectiva de las guerras civiles desencadenadas por la etnia han, mientras que la escuela española quiso dar una respuesta al expansionismo español en el nuevo mundo y a las guerras europeas del siglo XVI. No pudieron prever los complejos escenarios actuales. Sin embargo, buena parte de sus doctrinas siguen vigentes y alcanzan un protagonismo universal.

LAS ENSEÑANZAS DE LA ESCUELA DE SALAMANCA APLICADAS AL CASO CHINO: DOMINGO DE SALAZAR Y JOSÉ DE ACOSTA ARGUMENTAN CONTRA UNA HIPOTÉTICA HOSTILIDAD HISPANO-CHINA

Una vez estudiadas las concepciones dogmáticas en torno a la guerra, ha llegado el momento de pasar al terreno práctico. Ya vimos los planes de conquistar China pergeñados por algunos colaboradores de la Corona hispana. Finalmente, el rey Felipe II abandonó cualquier proyecto de guerrear en China continental. La renuncia a tal guerra se basaba en la inexistencia de una justa causa. Recuérdese que, a juicio de la escuela de Salamanca, la expansión territorial no suponía justa causa. Y en cuanto a la hipótesis de que los chinos hubieran infligido un gran daño y perjuicio (injuria grave) a los intereses del reino, lo que habría justificado el enfrentamiento armado, hubo informes muy precisos, como los de Salazar y Acosta, que desmentían por falsos o inexactos tales testimonios acusatorios.

Vale la pena reiterar que el obispo Domingo de Salazar fue uno de los principales defensores de la invasión, pero cambió de opinión en Manila, donde pudo comprobar que había sido informado erróneamente. Él terminó por considerar injusta la invasión a China y, además, era pecaminosa: "Digo que una de las mayores ofensas que a Dios se haría […] es ir a la China con mano armada, […] porque hasta ahora ninguna causa, derecho ni razón ha habido, ni hay de nuestra parte" (Salazar, 1897: 11). También el sentido común parecía desaprobarlo, pues el país era inabarcable al potencial español: "Todo lo que dijere será poco en comparación a lo que es" (ibíd.: 3). Por lo demás, él descubrió la falsedad de que China trataba con hostilidad a los extranjeros. Como prueba terminante esgrimió el caso del navío español

desplazado a las costas chinas por la fuerza de un temporal. Al principio, pensaron que sus pasajeros eran espías o ladrones, pero el mandarín, al saber que eran "luzones", ordenó expulsarlos "en paz", incluso castigó a quien los había apresado (ibíd.: 5-6). Admitiendo como cierta la política aislacionista de la dinastía Ming ("viven con recelo y recato"), Salazar concluyó "que el Reino de China no es tan inaccesible como los portugueses decían" y que la entrada ilegal de extranjeros no se pagaba con la vida o la prisión perpetua, sino con la expulsión (ibíd.: 6). En definitiva, Salazar no consideró lícita la guerra de conquista territorial. Ni siquiera una causa justificante, como la prohibición del comercio internacional, podía ser invocada, toda vez que los sangleyes mantenían un considerable flujo comercial entre China continental y Manila.

Otros pensadores coincidieron en este planteamiento antibelicista. En 1587, el jesuita, naturalista y humanista José de Acosta (1540-1600) analizó una hipotética campaña militar española en China. Su criterio no fue otro que alinearse en contra del enfrentamiento. Pero resulta más destacable aún la empatía mostrada por Acosta hacia la política china de "puertas cerradas"; política que, por cierto, resultaba difícil de comprender para los españoles a fines del siglo XVI. Su tajante oposición al belicismo se fundamentó en los siguientes argumentos[98]:

1. Como planteamiento general, cualquier guerra (justa o injusta) produce "muchos y grandes daños y males". Si es injusta y contraria al *ius ad bellum*, conlleva también daños de irreparable restitución.
2. Limitándonos ya al caso específico del Celeste Imperio, aunque este país prohíba la entrada pacífica de extranjeros, siendo esta "ley y costumbre vituperables y malas, no es causa bastante injusta para hacerles la guerra: lo primero, porque no es propiamente injuria [agravio u ofensa] lo que se hace a los españoles, pues con todas las naciones del mundo usan lo mismo [...] y solamente permiten un género de comercio en sus puertos y los ajenos". Como segundo y principal argumento, esa exclusión a visitantes extranjeros está justificada, pues "se suelen perder los reinos por el mucho trato con

extranjeros". Acosta se convierte aquí en un abogado de los intereses políticos chinos, ya que comprende el aislamiento y las cautelas adaptadas ante la presencia española en sus costas, pues los españoles son "gente más belicosa y amiga de mandar, y por la notoria experiencia que de noventa años a esta parte tiene todo el mundo del señorío que han adquirido en las naciones donde ha entrado con el título de conversar y contratar".

3. En relación con los supuestos agravios comerciales cometidos por los chinos a portugueses y españoles, se trata simplemente de "recatos y temores, y no sin mucho fundamento, que tienen los chinas de nosotros".
4. Y por lo que concierne a los presuntos agravios infligidos en China a los súbditos chinos convertidos al cristianismo, dista de ser una práctica generalizada. No parece que haya un odio (*odium fidei*) al cristianismo, pues, según Acosta, los gobernantes chinos admiten a algunos misioneros en su territorio y, por añadidura, consienten las conversiones de los chinos que residen en Macao.

¿Cómo terminó este debate entre los halcones de la guerra y las palomas de la paz[99]? Finalmente se impuso el realismo político. Felipe II zanjó la polémica mostrándose favorable a la concordia: "En cuanto a conquistar China… que se procure con los chinos buena amistad, y que no os hagáis ni acompañéis con los corsarios enemigos de los dichos chinos, ni deis ocasión para que tengan justa causa de indignación con los nuestros"[100]. No es casual que Santiago de Vera transmitiese al Gobierno de Filipinas la voluntad regia de vivir pacíficamente con los países circunvecinos (Morga, 1997: 189, nota 80). Y en cuanto a la actitud belicosa ante el Celeste Imperio, no parece que el rey ibérico albergase un sentimiento de hostilidad hacia su emperador. En marzo de 1580, el Consejo de Indias le propuso despachar una embajada a China. El rey aceptó la propuesta ("está muy bien"), aclarando, inmediatamente después, "que no se lleve lo que toca a las armas"[101]. Al fraile González de Mendoza se le encomendó la misión de visitar la corte del emperador Wanli para entregar una amistosa carta real, a la que se

acompañaría de valiosos regalos. Semejante proyecto se malogró prematuramente en México, pero lo importante es conocer el contenido de la carta ("al muy poderoso y muy estimado rey de la China"), porque no presenta ningún indicio de existir algún sentimiento de hostilidad o de agravio. Se deduce justamente lo contrario. Agradecía vivamente el hecho de que sus vasallos y barcos fueran bien acogidos por el Celeste Imperio. Aun siendo así, la carta regia ofrece otra lectura más relevante. Felipe II quería ganarse la simpatía e incluso la amistad del emperador Ming ("os envío algunas cosas de las que hay y se usan en nuestros reinos por significación de la buena amistad"[102]).

Debe añadirse que esa voluntad de coexistir bajo una atmósfera de paz se prolongó a lo largo de los siglos. Cuando el neocolonialismo mostró su faceta más agresiva en China, a mediados del siglo XIX, España recibió una invitación de las autoridades británicas para unirse a la campaña bélica contra el ejército Qing. En agosto de 1857, el gobernador de Hong Kong e hispanista John Bowring ofreció formalmente a España, a través de su cónsul en Macao, Nicasio Cañete, una alianza para que las tropas españolas participasen en la nueva guerra contra China (Martínez Robles, 2018: 156). El Gobierno español declinó la invitación. Y respecto a la impudente sugerencia del diplomático español Sinibaldo de Mas (1809-1868) en el sentido de invadir la isla china de Xiangshan, tampoco consiguió suscitar apoyos en Madrid (ibíd.: 129).

CAPÍTULO 5

CLÉRIGOS ESPAÑOLES PRECURSORES DE LA SINOLOGÍA (SIGLOS XVI-XVII)

Una de las vivencias españolas más antiguas y fructíferas experimentadas en el territorio continental e insular chino es la de las misiones. No es nuestra labor explicar aquí las vicisitudes de las distintas órdenes religiosas que se aprestaron a la evangelización. Ni siquiera vamos a detallar la benéfica labor ejercida durante siglos, concretada en las labores de enseñanza, atención médica en hospitales y dispensarios, gestión de orfanatos, así como la asistencia a las personas más necesitadas. Y como toda actividad humana presenta sus luces y sombras, también se podría estudiar alguna que otra injerencia del clero español en la política interna china. Una historia sobre las relaciones hispano-chinas tan cargada de protagonistas masculinos quedaría de algún modo compensada con la relación de la acción social, educativa y sanitaria que realizaron las monjas españolas durante la primera mitad del siglo XX. En este capítulo deberían figurar las carmelitas de la caridad, las dominicas misioneras, las franciscanas misioneras, las religiosas hijas de Jesús y algunas más.

Excede de nuestras posibilidades contar la historia del cristianismo en este país asiático. Mas ello no impide concluir que, a pesar del esfuerzo misionero, el cristianismo apenas ha calado hondo. Los heraldos de la fe dejaron constancia escrita de las dificultades y obstáculos que entrañaba la evangelización, empezando con los problemas de comunicación con su grey china. En el último tercio del siglo XVII el fraile seráfico Francisco Peris de la Concepción (1635-1701), destinado a Cantón, intentó traducir el concepto de *pecado*. Finalmente, utilizó la expresión *zui* por su reminiscencia budista y repercusión social (Torres Trimállez, 2020: 163). Otra tarea más compleja aún

fue identificar al Dios cristiano. Nunca se llegó a un acuerdo sobre cómo traducirlo, de modo que se utilizaron tres distintas versiones, una católica y dos protestantes (Schirokauer y Brown, 2011: 329). Existían problemas añadidos de difícil armonización con la idiosincrasia china. Por ejemplo, resultaba complicado para unas mentes tan pragmáticas y racionales familiarizarse con el misterio de la Trinidad y, por añadidura, que el Dios Padre permitiera la muerte de Dios Hijo en la cruz. Este planteamiento está fuera del criterio confuciano de paternidad protectora. Añadiremos que la prohibición cristiana del concubinato restaba muchas conversiones, especialmente en la población más pudiente e influyente que había asumido esa práctica desde tiempo ancestral. Mención aparte, el cristianismo quedó identificado como una religión ajena, extranjera, diferente a la idiosincrasia nativa y, en determinadas ocasiones, apareció identificada con el colonialismo europeo.

No es conveniente extenderse más. La historia del proselitismo católico está ampliamente documentada a través de las diferentes órdenes religiosas. En cambio, prestaremos atención a los misioneros y a sus obras en relación con el inicio y desarrollo de lo que hemos dado en llamar saberes compartidos, ya que el conocimiento mutuo de las dos culturas ofrece un camino de ida y otro de vuelta. Los misioneros españoles pusieron la simiente que, más tarde, a finales del siglo XVII y principios del XVIII, fructificaría en la sinología. Al mismo tiempo, tradujeron obras civiles y religiosas al chino. Expuestas esas ideas previas a modo de telón de fondo, ahora nos resultará apasionante conocer cómo y hasta qué punto lograron transmitir los saberes sínicos a los españoles y los saberes del mundo hispano a los chinos.

LA HUELLA TEMPRANA DE LOS AGUSTINOS: MARTÍN DE RADA Y JUAN GONZÁLEZ DE MENDOZA

El fraile navarro Martín de Rada (1533-1578) viene apareciendo ocasionalmente en distintos pasajes de este libro. Tiene sobrados motivos para figurar en la primera línea de celebridades. Se caracterizó por ser una persona culta e instruida, que se esforzó por descifrar los rasgos de la

civilización china. Leyó libros, cartas y relatos. Juntamente con el aprendizaje libresco, recibió información directa de los chinos residentes en Filipinas. Ya desde sus primeros años de residencia en Filipinas quiso conocer la realidad china. Cuando predicaba en Cebú, alojó durante seis meses a un chino llamado Canco, quien le facilitaría una primera información sobre sus gentes, cultura, geografía, idioma e incluso le describió los monumentos más notables, como la Gran Muralla al norte del país. Al ser destinado a Manila, recibió información de la comunidad comercial china alojada en el barrio chino del Parián. Pero su horizonte cultural se ensancharía poco después.

Sabemos que Rada, junto con el también agustino Jerónimo Marín, visitaron varias localidades de la costa sudoriental china con motivo de la primera visita oficial española a Fujian en 1575. Esa estancia tan intensa en acontecimientos y experiencias le resultó notoriamente enriquecedora para componer uno de los primeros manuscritos españoles sobre caracterizaciones físicas y políticas, costumbres, valores y pensamientos de China. Dicha visita diplomática proporcionaría varios beneficios. En primer lugar, conoció desde las publicaciones autóctonas y comentarios de la población nativa la realidad político-administrativa, histórica, geográfica, militar, jurídica, económica, social, cultural y literaria, médica o paramédica, astronómica/astrológica, pues adquirió un voluminoso y selecto lote de libros en Fujian, algunos ricamente ilustrados, así como mapas y manuscritos chinos. Todos ellos superarían la centena. Nos hallamos, pues, ante el primer bibliógrafo español interesado en abarcar el exclusivo acervo chino. Gracias a la ayuda de los traductores chinos residentes en Manila, el fraile agustino pudo documentarse con tanta extensión, rigor y sapiencia que ayudó a iluminar los saberes sinológicos europeos[103]. Bien es cierto que ni Martín de Rada ni Miguel de Loarca acertaron a difundir sus escritos, llevándose el prestigio y los réditos intelectuales el maestro de la descripción física y moral del Celeste Imperio. Aludimos a Juan González de Mendoza, quien, por cierto, no solamente utilizó testimonios procedentes de los citados autores, sino que además consultó algunos fondos bibliográficos chinos adquiridos por Rada en Fujian. En todo caso, Rada debe figurar en nuestra galería virtual de

españoles que consiguieron situarse en la senda del conocimiento compartido. Fue el primer español conocido en consultar libros chinos[104].

Al parecer, Rada escribió un no identificado vocabulario de lengua china. Pero su más enjundioso manuscrito, aludido más arriba, se llama *Relación verdadera del Reino de Taibin, por otro nombre China* […] de 1575. Detengámonos sumariamente en su contenido.

El agustino describió con detalles los rasgos geográficos del imperio Ming; abordó algunas cuestiones históricas, su población ("es gente llana y humilde y servicial […], grandes trabajadores […], ingeniosos"), sus hábitos, fiestas y ceremonias, como la del té ("agua cocida con ciertas hierbas algo amargas" [Rada, 1575: 25v y 26]), así como la organización política, judicial y administrativa. Cabe destacar una larga exposición sobre la gastronomía, la arquitectura y el culto religioso de los chinos. En definitiva, estamos examinando una obra variada en contenidos, que nos ayuda a introducirnos en el estudio del mundo sínico y, muy especialmente, presenta un repertorio de elementos conceptuales y simbólicos percibidos a través de su experiencia viajera.

Cuando se recuerda a los primeros escritores occidentales que difundieron noticias sobre China, aquellos que empezaron a transmitir sus rasgos de identidad, entonces aparecerán nombres tan significativos como Marco Polo, Gaspar da Cruz, Matteo Ricci… y, desde luego, el agustino español Juan González de Mendoza (1545-1618) por su icónica obra *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China* (Roma, 1585; revisada en 1586). Convendría justipreciar la tarea de este escritor, pues a diferencia de los anteriores, sin haber puesto un pie sobre el territorio chino, hay que reconocerle, no obstante, el mérito de haber persistido en sus estudios sinológicos, iniciados en España y México. Tal vez quiso ampliar sus conocimientos al máximo con el objetivo de amortiguar el tremendo choque cultural que le causaría su planificada misión diplomática a China. Pero una vez cancelada la visita, siguió desarrollando sus pesquisas en los archivos y bibliotecas de Roma. Todo ello quedaba enriquecido con las diversas consultas a traductores del idioma chino y a viajeros que podían aportar valoraciones y experiencias, entre otras, las del correligionario Jerónimo

Marín. El acierto de Mendoza consistió en haber convertido distintas fuentes, a veces discrepantes, unas veces portuguesas (Cruz, Barros, Barbosa), otras españolas (Rada, Loarca, Alfaro, Tordesillas, Escalante, Martín Ignacio de Loyola) e incluso italianas (Marco Polo, Giovanni Battista Ramusio) en un texto descriptivo coherente y unitario, dotado de dinamismo y fuerza expresiva.

Tanto los continuos halagos a la civilización china como a la idealizada imagen que ofrece de su población no hacen sino aumentar el interés del lector por anhelar algún contacto o visita de carácter político, comercial, cultural o misionero. Por citar algunos ejemplos, nótese con qué sutileza nos anima a lucrarnos con la reventa de las mercancías chinas: "Los mercaderes de tiendas […] venden brocateles, telas de oro, diversidad de piezas de seda […] lo uno como lo otro vale muy barato… Hay otras tiendas de porcelanas […] valen tan baratas, que por cuatro reales dan cincuenta piezas" (González de Mendoza, 1990: 51-52). Y en cuanto a la promoción de las misiones cristianas en suelo chino, el agustino nos ofrece una imagen distorsionada de la facilidad evangelizadora: "Es gente muy dócil y dispuesta para ser enseñados, y fáciles de apartar de su idolatría y supersticiones y de sus falsos dioses" (ibíd.: 63). En muchos otros pasajes del libro muestra un país atractivo, delicioso, cercano al edén: "Con este orden en todo el Reino […] no hay pobre que padezca ni que pida limosna públicamente" (ibíd.: 79). Todo parece indicar que Mendoza animaba al lector a visitarlo, aunque no habría sido superfluo añadir la enorme dificultad de llevar a la práctica cualquier contacto dentro de la política de aislamiento impuesta por el Gobierno Ming, política que el complaciente escritor justificaba para que los extranjeros no codiciasen la riqueza y grandeza de China (ibíd.: 99-101) .

Si excluimos de su *Historia* los textos añadidos, un tanto inconexos, de Martín de Rada[105], Pedro de Alfaro[106] y Martín Ignacio de Loyola, que constituyen la segunda parte del libro, hallaremos una descripción de las áreas temáticas que más interesaban a los eruditos europeos del siglo XVI: la geografía e historia, la organización política, administrativa y educativa, el entramado histórico de las dinastías imperiales, los sistemas judicial y penitenciario, el acceso y las actividades funcionariales, la religión y la

moral, el ejército, la lengua, el modelo arquitectónico y urbanístico de las ciudades, las costumbres (banquetes, ceremonias matrimoniales, funerales) y otras curiosidades, como la vida cortesana, la inventiva china, los logros de la navegación fluvial y marítima o el sistema tributario. Tengamos presente que los cronistas y visitantes ibéricos aún no se habían internado en la China profunda, por lo que las experiencias vitales se limitaban poco más que a la franja costera del sudeste chino. El conocimiento que portugueses y españoles tenían de China interior recaía en fuentes ajenas. Mendoza siguió esa táctica narrativa, consiguiendo llenar semejante vacío cognoscitivo mediante la traducción de una serie de comentarios orales y de textos impresos genuinamente chinos[107]. Si a ello sumamos la información facilitada por algunos viajeros medievales de reconocido prestigio (Marco Polo, Odorico de Pordenone)[108], tendremos como resultado final el libro de temática sínica más completo, actualizado e innovador de su época en todo el hemisferio occidental. Desde luego, el escritor se limitó a glosar cada información con brevedad y, en repetidas ocasiones, superficialmente. Aun así, nos hallamos ante una publicación inusual y novedosa en su género, cuyo impacto en los lectores no puede calificarse sino de espectacular. Su narrativa, tan acomodaticia como generalista, comprensiva de una amplia gama de temas diversos, conformó una auténtica escuela literaria caracterizada por el estilo ágil y descriptivo, donde se suceden las informaciones, los personajes, los acontecimientos y las escenas. Se advierte, pues, una misma línea compositiva trazada por Mendoza que llegó a perdurar hasta la segunda mitad del siglo XIX[109].

Vieron la luz distintas ediciones de *Historia* en castellano, italiano, francés, inglés, alemán, latín y neerlandés. Ya en el siglo XIX, la obra había sumado 57 ediciones (Sola, 2018: 267). Queda fuera de toda duda que el libro iluminó de manera expresa o implícita el entendimiento de la intelectualidad europea[110]. Empezando por España, y sin ánimo de agotar las influencias, inspiró a Antonio de León Pinelo, Antonio de Morga y, como más adelante veremos, a Francisco de Herrera Maldonado; en Italia, a Giovanni Botero; en Francia, a Michel de Montaigne, gran admirador del modelo gubernativo y burocrático chino; en Inglaterra, a Walter Raleigh y al filósofo

Francis Bacon, muy interesado por la disciplina lingüística china (Dawson, 1970: 50; Mungello, 1985: 184; Sola, 2018: 276-280); en los Países Bajos, a Jan Huygen van Linschoten, quien se inspiró en Mendoza al describir China en las páginas de *Itinerario*[111].

Otra área de influencia, menos conocida aún, es la cartográfica. Ese arte de trazar mapas geográficos es, precisamente, lo que nos anima a dedicar un comentario adicional más remansado. Partimos de una realidad incuestionable. La obra de Mendoza ayudó a la recomposición y modernización de nuevos mapas, atlas y tratados sobre la geografía asiática, entonces conocida como Indias Orientales. El primer mapa localizado por nosotros con ineludible influjo mendocino apareció en Bolonia *la rossa* del año 1589. La edición resumida de su *Historia*, titulada *Il Gran Regno della China*, incluyó una lámina cartográfica de Giuseppe Rosaccio. Todo ese mapa, desprovisto de latitudes y longitudes, se sitúa en el sudeste de China, desde Cantón, en la zona meridional, hasta Zaiton (Quanzhou) y Quinsai (Hangzhou), al norte. Era, pues, la franja costera sudoriental más conocida, precisamente la que Mendoza había suministrado los datos topográficos con mayor índice de fiabilidad[112]. Así se explica que al norte y oeste de ese mapa no exista nada más que indefinidas cadenas montañosas.

La edición española del atlas geográfico universal *Theatrum Orbis Terrarum*, de Abraham Ortelius, llamado *Teatro d'el orbe de la tierra* (Amberes, 1602), explica las costumbres y manera de vivir en China. Pues bien, menciona a "Ioan Gonzalez" entre sus fuentes.

El mapa de Cornelius de Jode, denominado *China Regnum*, impreso en Amberes (1593), incluye en sus vértices cuatro *cartouches* con imágenes que ilustran aspectos de la vida china (véase figura 1). En realidad, representan manifestaciones de la inventiva china magistralmente ensalzadas por González de Mendoza. El cartógrafo de Jode reconoció expresamente, y en lengua latina, que la obra de Mendoza sirvió de inspiración al grabado (*Hec tam ex Mendoza, quam Maffei scriptis de sumpta sunt*). Analicemos las imágenes con mayor detenimiento. En el ángulo superior izquierdo aparece un chino sosteniendo una cuerda atada al cuello de un cormorán que tiene apresado un pez entre sus picos. Esa pericia en la domesticación de aves

acuáticas, que capturaban peces zambulléndose bajo el agua para después entregarlos vivos a su amo, tiene en Mendoza la siguiente explicación: a lo largo de las riberas fluviales hay casas donde anualmente se crían muchos cuervos, llamados marinos, con los que pescan cuando desovan los peces. Sacan los cuervos de sus jaulas y se le ata a cada uno un largo cordel por debajo de las alas. Al mismo tiempo, obturan con un hilo el buche para que no pueda caer el pez en el estómago. Los cuervos marinos se arrojan al agua con gran velocidad, salen súbitamente con la presa en el pico, inician un vuelo de regreso hasta arrojar el pececillo vivo en unas barcas medio llenas de agua. La operación se repite por espacio de cuatro horas hasta llenar las barcas. Posteriormente, les desatan los cordeles de los buches para que pesquen y coman su ración ordinaria de peces. Los pececillos crecen en cautividad con el objetivo final de abastecer el mercado y consumirlos en un futuro. El objetivo de todas esas primitivas piscifactorías se ha cumplido: "En estos meses toman tanto pescado, que se provee de ello todo el Reino" (González de Mendoza, 1990: 143-144).

Convengamos que el lector europeo de finales del siglo XVI y del siglo XVII quedaría totalmente fascinado ante la destreza e ingenio chino para superar las crisis alimenticias. Sucede que, en la Edad Media, el trotamundos Odorico de Pordenone ya había narrado el adiestramiento de cormoranes para la pesca. Mendoza se limitó a divulgar tal información. Diego de Pantoja[113] declaró posteriormente haber visto la captura de peces por aves acuáticas en el río Yangtsé. Convertida ya la creatividad china en un tópico literario, Adriano de las Cortes volvería a comentar la noticia de los cuervos marinos adiestrados en la captura de peces fluviales, aunque este autor parece poner mayor dosis de fantasía al afirmar que si el pez prendido entre los picos es muy grande, de manera que el ave no puede con él, entonces el amo "convoca a los demás cuervos sus compañeros y acudiendo luego y juntándose todos le dan tanta batería que al fin lo vencen y sobreaguan y lo entregan al pescador"[114].

FIGURA 1
CHINA REGNUM DE CORNELIUS DE JODE (AMBERES, 1593)

Fuente: Colección particular.

El mapa *China Regnum*, objeto de nuestro comentario, incluye otras imágenes de la inventiva china. El ángulo superior derecho ofrece otra curiosa escena circular inspirada en el libro *Historia*. Se trata de una granjería fluvial de aves. Una embarcación que sirve de vivienda a una familia está habilitada para enjaular y criar ánades. El escritor español lo explica de la siguiente manera:

> Tienen unas jaulas grandes, de cañas tan largas como toda la última cubierta de la barca, en la que caben cuatro mil ánades cómodamente; éstas ponen huevos en nidales que para el efecto les tienen puestos en muchas partes de la jaula, los cuales huevos toma el criador, y si es verano los meten en muladares de estiércol de búfalos o de las mismas ánades, que es calidísimo, donde los deja todos los días que sabe por experiencia serán menester para empollarse, los cuales acabados, los saca de entre el estiércol, y los va quebrando uno a uno, saliendo de cada uno un anadino pequeño […]. Los meten luego en otra jaula adonde hay muchas ánades grandes que las tienen enseñadas a cobijar y abrigar las chicas, donde le dan de comer (González de Mendoza, 1990: 142-143).

Una vez más contemplamos otra imagen idílica de la China rural. Frente a la constante carestía y los periodos de hambruna en la Europa preindustrial, Mendoza lanzó un claro mensaje de autosuficiencia alimenticia china: "Esta manera de granjería es muy usada y provechosa en este Reino, porque se sustenta la mayor parte de él por las ánades, y es tenida por comida muy

buena y de buen sustento, y vale poco precio a causa de criarse tantas en todo tiempo y a tan poca costa" (ibíd.: 143).

Más fascinante aún es la tercera imagen, situada en el ángulo inferior derecho del mapa correspondiente a la figura 1. Se trata de un carro con una vela que traslada pasajeros por el empuje del viento. Transcribimos las palabras del escritor español que sirvieron de base al dibujo: "Son grandes inventores, tantos que, con haber en el Reino muchos coches y carros de caballos, usan en los lugares de campaña carros que llevan la vela con el viento, hechos con tal industria, que los gobiernan con facilidad" (ibíd.: 51). Convendría dejar constancia de un dato cuya importancia no debería pasar desapercibida. Valiéndose de los datos aportados por el cartógrafo portugués Luiz Jorge de Barbuda, el flamenco Abraham Ortelius estampó la imagen del carro con cuatro ruedas y su correspondiente vela en su mapa *Chinae* (Amberes, 1584). Con ello, pretendemos significar que Ortelius difundió este símbolo de la creatividad china unos años antes que Mendoza[115]. Tal vez el comentario del fraile español sobre la utilidad práctica de semejante artefacto animase al grabador y cartógrafo Jodocus Hondius a representar el carro con un tripulante al mando del vehículo y tres pasajeros, especificando que el movimiento se realiza como en los navíos de vela, pero en este caso circula por los campos y lugares planos (*per campos et loca plana*)[116]. La imagen del carro chino con vela seguiría formando parte de la cartografía europea, al menos hasta mediados del siglo XVII[117].

La cuarta imagen de inspiración mendocina se localiza en el ángulo inferior izquierdo. Representa un ídolo chino de tres cabezas que, a juicio de González de Mendoza (1990: 57), si es "interpretado cristianamente, puede entenderse ser el misterio de la Santísima Trinidad".

Hay más huellas de Mendoza en este y otros mapas. Como libro de temática china más divulgado en su tiempo, muchos europeos conocieron la existencia de la Gran Muralla gracias a *Historia*: "Hállase en este Reino una cerca o muralla que tiene 500 leguas de largo" (ibíd.: 48). Cierto es que esta noticia no supuso una primicia en el panorama informativo europeo. Escritores y cartógrafos de Portugal y España con menor capacidad difusora ya la habían dado a conocer. Pero alguien tenía que promocionarla como

maravilla arquitectónica y prodigio de la ingeniería defensiva.

Ya que hemos dedicado una atención preferente a las obras de Rada y Mendoza, valdría la pena apuntar algunas notas distintivas entre una y otra. Obviamente, la segunda, más documentada, mejor estructurada y más analítica, cobró una amplia resonancia internacional. Sin embargo, el manuscrito de Rada ofrece el valor añadido de relatar sus propias vivencias experimentadas en suelo chino, mientras que Mendoza cuenta lo que leyó y escuchó de otros especialistas. Rada mostró algunas críticas a las costumbres y actitudes de los chinos. Podemos comprobarlo a través de unos cuantos ejemplos. Por lo pronto, juzgó de pequeñas las piezas de artillería por él examinadas. Además, "los navíos son algo torpes y de mala hechura y no tienen cartas náuticas" (Rada, 1575: 27v). Otras manifestaciones críticas ponen un contrapunto a la supuesta sabiduría e ingenio chinos: "No saben cosa de geometría ni tienen compás, ni saben contar más que sumar, restar y multiplicar" (ibíd.: 28). Aquí Rada vio o interpretó un aspecto muy limitado de la realidad, pues ya Mozi se había referido al compás como instrumento de trabajo en la vida ordinaria. Nótese el sentido inequívoco de sus palabras: "Un carrero coge su compás para verificar si los círculos son redondos" (Mo Ti, 1987: 110).

Tampoco es admisible la percepción de que los chinos solamente realizaban operaciones matemáticas sencillas. Es sabido que durante la Baja Edad Media los ábacos chinos permitían realizar complejas operaciones de multiplicación y división, así como el cálculo de raíces cuadradas y cúbicas. Otras críticas de Rada a la civilización china tienen que ver bien con la mecánica práctica: "Los relojes de sol que vi en la ciudad de Hocchiu [Fuzhou] [están] mal hechos y no señalan la hora cierta", o bien afectan al conocimiento geográfico: "Creen no redonda la tierra" (Rada, 1575: 28). Sin embargo, los astrónomos y otros eruditos musulmanes que viajaron al territorio de la dinastía Yuan tardía dieron a conocer la esfericidad de la tierra. Y en cuanto a los castigos infligidos a los delincuentes, Rada aporta un testimonio más claro y contundente, ya que denunció la crueldad y arbitrariedad con que se propinaban azotes a los delincuentes de poca monta: "Estando nosotros en Hocchiu hizo el *tuotoc* azotar a un capitán de los

honrados por bien poca cosa y le mandó dar ochenta azotes y al otro día expiró" (ibíd.: 28v).

Por el contrario, la narrativa de González de Mendoza es más elogiosa y admirativa. A lo largo de su tratado no perdió ocasión de alabar la civilización sínica, excepto para criticar el culto "idolátrico", la legendaria concepción china del mundo y la justicia punitiva (o el derecho penal)[118]. Ahora bien, si comparamos con retrospectiva el método de ajusticiamiento europeo con la práctica china reseñada por Mendoza, realmente no se aprecian grandes diferencias. La pena de muerte se ejecutaba desde la manera más cruel, como el empalamiento en China (González de Mendoza, 1990: 118) y el descuartizamiento o descoyuntamiento en Europa, pasando por la cremación en la hoguera, aunque en el Celeste Imperio quedaba reservada —según Mendoza— a los traidores (ibíd.) y en Europa era odiada por haberla utilizado la Inquisición, hasta las ejecuciones más rápidas, como la horca o el degollamiento, vigentes en Europa y en China. En los dos ámbitos geográficos se sancionaban los delitos menos graves con el azote. Debe admitirse que el agustino omitió citar en su *Historia* otros castigos o consecuencias punitivas, tales como el destierro y la condena a las galeras, penas que estaban previstas en el Gran Código Ming. Tampoco informó sobre la condena que los jueces imponían a la mujer adúltera y asesina, consistente en la progresiva mutilación corporal (*lingchi*). A veces terminaba con la muerte tras una dolorosa descarnadura del cuerpo en "mil cortes"[119]. Por cierto, ya en 1580, otro español, Francisco de Dueñas, había informado en su *Relación* china (p. 1) sobre lo que un par de siglos después los europeos llamarían el suplicio chino o el paradigma de la crueldad refinada (Brook, Bourgon y Blue, 2008). Sin embargo, en tiempos de Mendoza la justicia china y europea incurrían en un vicio estructural: no existía una administración de justicia igual y equitativa para todos. El verdadero problema residía en el doble rasero con el que se juzgaba a los poderosos o nobles y a las clases populares o plebeyas.

En un libro tan cargado de percepciones positivas, todo parece significar que Mendoza quiso introducir varios contrapesos (crueldad en los castigos, culto religioso idolátrico, crítica a la cosmovisión china) con el fin de

proporcionar cierta apariencia de ecuanimidad al texto. Sin embargo, tal vez habría matizado su opinión en torno a la crueldad china si hubiera tenido la oportunidad de contrastar sus lecturas con otra posterior a su producción literaria. Aludimos a un comentario anotado por el misionero Diego de Pantoja, a quien debemos otorgar el crédito de haber permanecido los primeros 17 años del siglo XVII en China. Él supo interpretar la realidad de lo que sucedía a través de sus numerosas vivencias. Advirtamos, en primer lugar, que Pantoja, a diferencia de Mendoza o Nicolò Longobardo, escribió una caracterización del país nada entusiasta, ni siquiera dulzona, pero en lo tocante a la pena capital, consideró que "no son crueles en los castigos de muerte; solamente el rey da algunos muy crueles" (Moncó, 2011: 169). Un misionero que sufrió el rigor de las prisiones chinas durante el periodo Ming tardío (1590-1644), Adriano de las Cortes consideraba "rarísima cosa" la pena de muerte. Según su criterio, los delincuentes cumplían penas de prisión, recibían azotes y, en los delitos leves, por ejemplo, la ludopatía, se les otorgaba libertad para deambular por las calles, aunque tenían que llevar gruesos y largos cepos alrededor de sus cuellos durante un tiempo comprendido entre 15 días y un mes. Para los casos muy graves ("famosos ladrones chinos", "salteadores de caminos"), entonces eran condenados a la decapitación[120].

En resumidas cuentas, el libro *Historia* transmite al lector muchos más elogios que reproches. Incluso las discrepancias religiosas chinas frente al cristianismo son para la mentalidad providencialista de Mendoza meros obstáculos vencibles. Con otras palabras, la evangelización del Celeste Imperio no es en modo alguno una tarea condenada al fracaso, porque la sociedad china está dotada de una moral y una espiritualidad tan acomodaticia que bien podría cohonestarse con la creencia cristiana. En su afán por demostrarlo, Mendoza puso unos ejemplos tan forzados que, a la postre, no resultan convincentes. El comentario sobre el ídolo chino de tres cabezas (reproducido en la figura 1) tuvo por objetivo convencer al lector sobre una suerte de compatibilidad interreligiosa. Según él, las "tres [cabezas] no tienen más que una voluntad y querer, y lo que a una agrada, agrada a las otras dos… Lo cual, interpretado cristianamente, se puede

entender el misterio de la Santísima Trinidad, que los cristianos adoramos y confesamos por Fe" (González de Mendoza, 1990: 57).

Y cómo no, el escritor agustino volvió a evocar la vieja leyenda, cuya certidumbre nunca se ha verificado, sobre la predicación del apóstol Tomás en el suelo chino durante el inicio de la era cristiana. Después de afirmar que "es verosímil que este glorioso Santo […] hizo su viaje por este Reino de la China" (ibíd.: 57-58), señaló la existencia de "algunas pinturas al modo y las insignias de los doce apóstoles, que ayuda también para lo dicho" (ibíd.: 58). Tal vez incitado por su desbordante celo evangelizador, Mendoza identificó a la Virgen María en una pintura china: "Una mujer muy hermosa con un niño en los brazos, que dicen lo parió quedando virgen […] y sin hacer en toda su vida un pecado" (ibíd.). Tal imagen pictórica, atribuida caprichosamente a la madre de Jesús, sería muy probablemente una representación identificable a la *bodhisattva* Guanyin o a la diosa Mazu. Tras invocar alguna que otra experiencia misionera dotada de escaso valor probatorio, el autor saltó a la siguiente conclusión: "Se puede entender con cuanta facilidad, con la ayuda de Nuestro Señor Dios, se reduciría a este gran Reino a nuestra santa Fe católica" (ibíd.: 53). ¿Erró Mendoza al pensar que existía una impronta cristiana en el historial chino? Es difícil responder con términos tan categóricos, porque aun cuando él presentase pruebas dotadas de gran fragilidad, en el fondo tenía razón. De conocer la actual configuración histórica, Mendoza se habría sentido bastante reconfortado al saber que una versión algo desnaturalizada del cristianismo romano entró y se expandió por el territorio chino. Aludimos a la iglesia nestoriana, que penetró en el territorio indio hasta alcanzar la China Tang. Aún podemos decir más. El cristianismo nestoriano se extendió y cobró un vigor inusitado durante la dinastía Yuan. Se conservan restos que así lo confirman. Empezando por los más antiguos, cabe mencionar, a modo de muestras, una representación de la eucaristía pintada al fresco, entre los siglos VII y VIII, en la iglesia nestoriana de Qocho (actual Gaochang), así como la estela de Si-Ganfu (dinastía Tang). Dentro del periodo Yuan, se conocen una cruz nestoriana inscrita en una estela y también algunos datos epigráficos grabados en tumbas pertenecientes a esta corriente cristiana.

SEMEJANZAS Y CONTRASTES ENTRE LA SINOVISIÓN DE HERRERA MALDONADO Y LA DE GONZÁLEZ DE MENDOZA

La impronta literaria dejada por Mendoza a la hora de tratar los temas sínicos fue tan profunda y prolongada que facilitó la aparición de epígonos. Diríase que, sin necesidad de visitar el imperio del dragón, consiguió divulgar una exitosa fórmula de describir y percibir la realidad china. No pretendió abrumar al lector con discusiones académicas, ni siquiera penetró en las profundidades cognitivas que se exigen a los sabios o eruditos. Simplemente, recopiló distintas fuentes informativas en su compendio, las acomodó entre sí hasta proporcionar un estilo literario directo, ágil, sugestivo. Por decirlo en términos coloquiales, Mendoza creó una escuela en el arte de describir al Celeste Imperio, siendo uno de sus seguidores el orientalista, traductor y recopilador de conocimientos, el canónigo Francisco de Herrera Maldonado (1584-*post.* 1633). Dotado de mayor erudición, Herrera actualizó, innovó y perfeccionó el corpus doctrinal mendocino. No en vano, ya había detectado las principales obras, tanto manuscritas como impresas, relacionadas con China hasta el segundo decenio del siglo XVII. En 1620 publicó su *Catálogo* de los autores que habían escrito sobre las Indias Orientales, Japón y China. Profundo admirador de las misiones jesuíticas en Asia, tuvo el privilegio de acceder a sus publicaciones, documentos y cartas anuas, lo que representaba un tesoro bibliográfico de primer orden. Como traductor humanista, conocía el latín, el portugués y el italiano que, junto con el castellano, conformaban los idiomas imprescindibles para indagar las percepciones europeas de China. Justamente en ese año 1620, Herrera publicó su *Epítome historial del Reyno de la China*, un libro que sigue la estructura compositiva de Mendoza, si bien Herrera es más respetuoso con las referencias bibliográficas, toda vez que menciona 77 obras, siendo Mendoza uno de los más citados. Por lo demás, Herrera aporta nuevos testimonios y análisis, tales como una crónica relativa al fallecimiento de la enérgica madre del emperador Wanli, conocida por la emperatriz Dowager Xiaoding, a la que añade una explicación sobre su ceremonia funeraria. También hacemos constar, a modo de importante novedad, el original análisis del idioma chino, donde maneja una serie de

caracteres sínicos, por ejemplo, 人 (ren) o 口 (*kou*), así como determinadas nociones de gramática china. Se ha afirmado que los numerosos y precisos comentarios sobre los caracteres chinos publicados en *Epítome historial* no tienen precedentes en la literatura europea de la época (Luca, 2020: 594). Actualmente inspira admiración las "alambicadas consideraciones" sobre los "patrones" estructurales de "esta eficaz gramática" herreriana (ibíd.: 595).

Tanto Mendoza como Herrera dan crédito a las creencias religiosas y leyendas misioneras surgidas en Oriente. Ya hemos revelado las del primero. En cuanto a Herrera, da cuenta de la milagrosa aparición de Cristo crucificado en la ciudad indo-portuguesa de Goa. Y, como última reflexión comparativa, Mendoza publicó una obra icónica para su época, mientras que la de Herrera tuvo una difusión menor. Por calcular el prestigio de la obra herreriana en función de las ediciones publicadas, que sepamos, se editaron solamente dos versiones, la española y francesa (Herrera Maldonado, 1622), si bien —y más allá de establecer criterios cuantitativos de valoración— debe reconocerse que en los tiempos modernos se ha hecho justicia a Herrera, porque *Epítome* presenta significativos méritos y algunas innovaciones (Feng, 2022; Luca, 2020).

Antes de concluir, permítasenos aportar una reflexión final. Todo ese empeño de proporcionar la imagen de una China fabulosa, dotada de grandeza y poderío, admirada por su orden interno, por la administración pública y por el espíritu innovador de su gente —ideales a los que no dejó de ensalzar González de Mendoza— decaería drásticamente tras la Revolución Industrial, hasta desplomarse con estrépito en el siglo XIX, precisamente cuando el neocolonialismo mostró su cara más depredadora.

PRIMERAS DESCRIPCIONES FRANCISCANAS: PEDRO DE ALFARO Y AGUSTÍN DE TORDESILLAS EN FUJIAN. MARTÍN IGNACIO DE LOYOLA. LA EXÉGESIS CHINA DE MARCELO DE RIBADENEIRA

Desde los tiempos medievales, cuando el franciscano italiano Juan de Montecorvino procedió como un auténtico embajador de la fe cristiana en Kambaluc (Khanbalik o ciudad del Khan, actual Pekín), la orden seráfica

sintió el arrebatador impulso de evangelizar China. Muchos misioneros españoles destinados a Filipinas soñaban con dar el salto a China, el principal imperio asiático. Ya se encargaría de recordárnoslo Marcelo de Ribadeneira en 1601: "Todos los religiosos que pasaron y pasan a las Filipinas van con grandísimo deseo de entrar a evangelizar a Cristo crucificado a los idólatras del gran reino de la China" (Ribadeneira, 1947: 109). Ese espíritu evangelizador estuvo bien presente en la primera misión de Pedro de Alfaro (1525-1580), Agustín de Tordesillas y otros dos frailes más, los cuales se embarcaron sigilosamente en 1579 con rumbo a Cantón, sin haber recibido aún la anuencia del gobernador de Filipinas, Francisco Sande. Digámoslo sin ambages, tanto la tarea misionera en China como en Vietnam fue un auténtico fracaso, si bien esta orden mendicante supo extraer consecuencias positivas que coadyuvaron a mejorar la organización de las siguientes misiones. En Cantón no acertaron a comunicarse en chino. Todavía peor, el intérprete falseaba o no interpretaba bien sus mensajes, ni el de los mandarines. Los obstáculos a la presencia de extranjeros no autorizados por la dinastía Ming, las improvisaciones y la falta de empatía hacia la civilización de acogida jugaron una mala pasada a esta visita inaugural, que debe considerarse más exploratoria que realmente misionera.

Esa ausencia de preparación debe ser la causante de que el propio Alfaro, superior de la misión en China, confesase en una carta a fray Juan de Ayora que "después de sobremesa tomamos por deporte el tratar las cosas de China"[121]. Con otras palabras, reconocía que no es de recibo tratar los asuntos sínicos de manera superficial e improvisada. Acaso conmocionado por su desafortunada experiencia viajera, Alfaro escribió una frase tan peyorativa que bien podría ser acusado de promover la sinofobia: "Jamás se fíen de ningún chino, por bueno que se les muestre y devoto, porque todos mienten y engañan"[122]. Entre la fraseología despectiva de Alfaro (hay otra similar del obispo de Macao, Melchor Carneiro) y la narrativa laudatoria de González de Mendoza, dista un enorme ámbito de juicios y opiniones más ponderados o, si se quiere, más matizados. Sin ir más lejos, la propia orden franciscana tuvo en el fraile Pedro de la Piñuela un ejemplo de adaptación y empatía hacia la cultura que los acogió (Ye, 2017: 68).

Las crónicas de Alfaro y Tordesillas reflejan las dificultades, el sacrificio y las penalidades judiciales de aquellos extranjeros que osaban entrar en el imperio Ming sin la pertinente autorización gubernamental. La primera sospecha que recayó sobre ellos fue el espionaje. Sus crónicas viajeras, redactadas con sencillez y sin concesiones a la erudición, describen el concienzudo procedimiento de expulsión. Al menos ese accidentado viaje sirvió de experiencia a sus protagonistas en el sentido de evitar improvisaciones, planificar mejor la actividad misionera y mejorar las vías de comunicación y diálogo con los nativos. Aceptaron las vejaciones y el fracaso de su primera misión con resignación franciscana. Como recordaba el fraile Tordesillas en su relato, "cuando nos querían vituperar nos llamaban ladrones ojos de gato, que es entre ellos una gran injuria" (Folch, 2021: 281).

Con el paso del tiempo llegaron a comprender el significado y alcance de esta civilización. Hasta hubo algún informe que manifestó cierta empatía con las enseñanzas de Confucio. Que ese sentimiento de identificación con la moral confuciana apareciese en los jesuitas Matteo Ricci o Diego de Pantoja no nos debe causar sorpresa alguna, dado sus métodos de acomodación o adaptación al país de acogida; pero que un misionero perteneciente a la Orden de Frailes Menores pensase así es digno de registrarlo. En su *Relación* de 1640, el padre Francisco de Jesús Escalona, residente en Taiwán y Fujian desde 1636 a 1369, celebró de buen grado el orden social y la buena administración existentes en la Gran China (Pérez, 1915: 567). Parte del mérito residía en las leyes aprobadas por los magistrados, ya que hacían un esfuerzo "por ajustarse a la doctrina del maestro de la China, el *Konçu* [Confucio] que, aunque infiel, tuvo muchas virtudes morales y mucha ciencia; y a esta causa le siguen y aprenden sus doctrinas la gente mediana y de menor porte" (ibíd.: 569). Otro franciscano que acogió el concepto de acomodación social a su vida misionera fue Francisco Peris de la Concepción, quien personalmente atendió no pocas labores culturales en el palacio del gobernador de Cantón, obteniendo así privilegios para evangelizar más allá de lo que él habría conseguido como misionero anónimo (Irving, 2010: 60).

Cabe consignar otras dos obras franciscanas susceptibles de enriquecer el

catálogo de las primeras crónicas hispano-chinas. En 1582, el fraile Martín Ignacio de Loyola (1550-1606), sobrino del fundador de la Compañía de Jesús, había desembarcado, junto con otros franciscanos, en la costa de Fujian a causa de una emergencia viajera. Sufrieron "rigurosas prisiones" hasta que les permitieron refugiarse en Macao. Como en el caso anterior, también fracasaron al erigir una misión permanente en suelo chino. Posteriormente, Loyola entraría en el imperio Ming, regresando nuevamente a la prisión por una causa que el lector ya habrá adivinado: espionaje. Otra vez afloró el recelo y la desconfianza que tanto hicieron por definir las primeras relaciones recíprocas.

Fray Martín Ignacio de Loyola fue el autor principal de *Viaje alrededor del mundo*. Ya sabemos que esta es la tercera obra ajena que incluyó González de Mendoza en su obra *Historia*, tal vez porque *Viaje* ayudaba a confirmar sus ilusionantes conclusiones evangelizadoras. Mendoza siguió a Loyola en los términos que hacían maravillosa o especial a China, como la abundancia, fertilidad y riqueza del reino, las granjas de animales, el barato precio de los alimentos, la Gran Muralla o, por terminar con los ejemplos, la administración territorial en 15 provincias. Loyola citó 55 veces a China y le dedicó cuatro capítulos específicos. Suponemos que el capítulo XVII es el que más puede cautivar la atención de la sinología moderna. Aparte de contar las desventuras de su cautiverio y exaltar el compromiso evangelizador, el autor nos hace partícipe de variadas informaciones relativas a la costa sudoriental china, así como de los contactos hispano-chinos.

Los conocimientos del también franciscano Marcelo Ribadeneira[123] (¿1561-1628?) sobre el Imperio del Centro podrán ser tachados de librescos y alejados de la experiencia personal, porque nunca puso un pie en lo que él denominaba Gran China[124], pero escribió sobre el imperio Ming a resultas de lo que leyó, consultó y reflexionó. *Historia de las islas del archipiélago y reinos de la gran China* […][125] no es una obra específicamente destinada a este país, ya que abarca los reinos del noreste y del sudeste asiático. En todo caso, el escritor reconoció que el reino sínico es "muy alabado de muchas cosas, con muy justa razón, en los tiempos antiguos y en los nuestros" (Ribadeneira, 1947: 101). Pero las alabanzas (por ejemplo: "aprender a leer

es su principal ciencia"; "todos los chinos son de buena estatura, son blancos y de buenos rostros") se entremezclan con las críticas, especialmente a los sistemas penitenciario y judicial, pues da a entender que el orden social se sostenía por el temor a recibir severos correctivos y los jueces escuchaban a quien levantase la voz más de lo acostumbrado: "Los castigos que hacen a los delincuentes son inhumanos y muy crueles; los pleiteantes se ponen en la sala de Audiencia en dos hileras […] y dan grandes voces para que, movidos por ellas, el juez les oiga" (ibíd.: 110-111). Otras descripciones recaen en la monarquía, su disciplinado y jerarquizado Gobierno, las pintorescas costumbres populares, las actividades mercantiles y de entretenimiento. Las noticias se extienden hacia los ámbitos geográficos más descuidados por los escritores españoles, como la Tartaria china, sus dioses, las ceremonias palaciegas y las tumbas imperiales (ibíd.: 144-148). Según revela el religioso, ya comenzaba a resolverse el verdadero problema que atenazaba a la evangelización franciscana, no siendo otro que la falta de comunicación con la población nativa. Había sacramentos del culto católico que no podían administrarse recurriendo a los traductores, como sucedía con la confesión. Pues bien, Ribadeneira consideró digna de ser divulgada la noticia de que el padre Esteban Ortiz "aprendió la lengua de la Gran China, que dicen es muy dificultosa" (ibíd.: 221).

Si la primera promoción misionera, representada por Pedro de Alfaro, había fracasado por el desconocimiento de la lengua de acogida y por el escaso interés en adaptarse a los usos y costumbres de la feligresía china, un siglo después había cambiado la situación. Nuevas estrategias evangelizadoras perseguían una mayor afinidad y hermanamiento entre los misioneros y su grey. Los franciscanos, cuyo radio de acción misionera se extendía básicamente a las provincias meridionales (Fujian, Cantón, Jiangxi), se dirigieron a los estratos sociales más populares.

LA MEDICINA FRANCISCANA COMO COMPLEMENTO A LA EVANGELIZACIÓN. EL MANUAL DE NATUROPATÍA EN LENGUA CHINA DE PEDRO DE LA VIÑUELA

La cura de enfermos está presente en la vida de Jesucristo. La caridad hacia los que sufren forma parte del mensaje cristiano. El ejercicio de la medicina por parte de los misioneros reportaba algunas ventajas. Por un lado, mostraba una actitud solidaria con el sufrimiento ajeno. La población terminaría identificando la presencia de esos extranjeros con la sanación de sus enfermedades. Cuando fallase la cura material, siempre quedaba el consuelo espiritual. Además, esos curadores gozarían de prestigio social si la población reconocía que sus métodos y recetarios tenían eficacia terapéutica. De ahí que todas las comunidades misioneras, incluidas las protestantes, ejerciesen actividades médicas o paramédicas[126].

¿Qué remedios curativos se aplicaban a los enfermos? Durante el siglo XVII los métodos se basaban principalmente en elementos naturales. La ingesta de miel, por ejemplo, ayudaba a calmar la garganta ante las enfermedades de laringe. El aceite de coco se utilizaba para las enfermedades de la piel. Durante siglos se ha vinculado la farmacopea natural con las plantas. Algunos franciscanos desempeñaron labores simultáneas de médico y boticario. Debían conocer las plantas y hierbas medicinales que bien se bebían a modo de infusión o se aplicaban a la parte enferma del cuerpo. La composición vegetal o los compuestos orgánicos se obtenían en la propia China o provenían directamente de Manila. En Cantón radicaba el centro médico regentado por la orden franciscana. Allí se dispensaba cuidados y tratamiento tanto a los misioneros como a la población china (Ye, 2017: 81).

Aquí entra a escena el fraile que dio un impulso inicial a la cooperación hispano-china aplicada al tratamiento de las enfermedades humanas. Él aparecerá en otro momento como constructor de iglesias y editor de libros en lengua china. Ahora abordamos sus métodos curativos basados en productos naturales. Pedro de la Piñuela (1650-1704) fue un criollo nacido en Nueva España (México). Dedicó sus últimos 28 años de vida a la misión seráfica en el imperio Qing. Siguiendo el objetivo de la predicación basado en la medicina (*Yixue chuanjiao*), Piñuela compuso un manual de recetas medicinales basadas en hierbas dotadas de eficacia terapéutica al que se le conoce como *Bencao bu* (*Suplemento de materia herbal china*) (ibíd.: 88). La

obra estaba concebida a modo de autoayuda para que cualquier lector pudiera beneficiarse de sus medicamentos y fórmulas curativas. Algunas aplicaciones medicinales de las hierbas no se conocían en China. Piñuela disponía de semillas que "podían plantarse ampliamente" en su misión. Algunos medicamentos eran totalmente desconocidos en China (por ejemplo, la hierba fragante, el fruto de Luzón o el aceite de ricino), y a otros no se les daba la debida importancia (la hoja de betel o el brécol chino) (ibíd.: 89-90). Debe admitirse que el ensayo de hierbas medicinales dejó cierto impacto en los círculos médicos del momento, toda vez que fue una de las obras de referencia para *Bencao gangmu shiyi* de Zhao Xuemin (*ca*. 1719-1805) (Corsi, 2014: 130).

PRIMEROS ENCUENTROS DE LA ORDEN DE PREDICADORES CON LA REALIDAD SÍNICA. DOMINGO FERNÁNDEZ NAVARRETE Y EL IMPACTO INTELECTUAL CAUSADO POR SU OBRA

El capítulo español de la Orden de Santo Domingo dependía, como en las citadas órdenes religiosas, del patronato regio, lo que implicaba vincularse a la Corona española, que estaba capacitada para financiar la evangelización, proponer candidatos al obispado y, en el caso chino, radicar la base logística misionera en Manila, convirtiéndose la provincia dominica del Santísimo Rosario en el centro de irradiación misionera a cualquier destino asiático. La también llamada Orden de Predicadores adoptó una estrategia bien estudiada, que rindió sus frutos dentro y fuera del territorio español, pues siguió el método de adaptarse a la cultura china, así como el aprendizaje del dialecto de Fujian (*min nan*) en el Parián. De hecho, dos sacerdotes que habían frecuentado este barrio chino, Miguel de Benavides y Juan de Castro, se trasladaron a China en 1590, aunque regresaron a Manila pocos meses después. Como prueba de su interés por la cultura china, Benavides aportó en 1595 una "Introducción" al libro de ética social *Beng Sim Po Cam, que quiere decir Espejo rico del claro corazón o Riquezas y espejo con que se enriquezca y donde se mire el claro y límpido corazón*. Es el primer libro de temática china vertido a una lengua romance y, por ende, al idioma español,

siendo su traductor fray Juan de Cobo, como se comentará más adelante. Es un compendio de sentencias y aforismo filosóficos y morales formulados en la China tradicional. Se reúnen más de 700 sentencias y enseñanzas de Confucio, Mencio, Lao-Tse, Zhuang Zi, Zhen Dexiu (maestro de Xishan) y muchos otros pensadores, sabios, poetas, gobernantes, militares, letrados y bonzos. Cobo tuvo el acierto de componer una de las mejores muestras del pensamiento chino. Este variopinto compendio de sabiduría y moralidad recogía la conciencia sínica entonces imperante.

El año 1626 marca el inicio del primer asentamiento dominico permanente sobre territorio chino, concretamente en isla Hermosa (Taiwán). La fortaleza de madera, construida por los españoles dos años después en Tamsui, llevaba el significativo nombre de Santo Domingo. También resulta sintomático que la fortaleza se localizase a unos 250 kilómetros de Fujian. Al terminar de manera formal el monopolio evangelizador del *padroado* portugués en 1633 (bula *Ex debito pastoralis officii*), los dominicos españoles (también los franciscanos) decidieron establecer una misión permanente en China continental. El impacto social que allí dejaron arrancaría a partir de ese año 1633, cuando Juan Bautista de Morales intentó acoger niñas huérfanas y leprosos desvalidos sin contar con los recursos financieros y materiales necesarios[127]. No obstante, la labor benéfica de la Orden de Santo Domingo resultó especialmente intensa a principios del siglo XX, prolongándose hasta mediados de ese siglo, cuando fueron deportados por incompatibilidad con la política prevalente en la República Popular. Pero allí quedaron sus colegios, hospitales, dispensarios, asilos, orfanatos, así como otras instituciones de beneficencia.

No tenemos mejor alternativa que ser selectivos a la hora de presentar las aportaciones dominicanas al acervo hispano-chino. Dejaremos para más tarde a Francisco Varo y sus magistrales estudios lingüísticos. Ahora nos centramos en el heteróclito ensayo histórico-político-cultural-religioso sobre China, cuyo título abreviado es *Tratados históricos, políticos éticos y religiosos de la monarquía de China*, compuesto por el fraile Domingo Fernández Navarrete. El libro causó un impacto relevante entre los intelectuales y el clero europeo de la segunda mitad del siglo XVII y primera del XVIII.

Pese a los errores, exageraciones y omisiones, la obra de Navarrete sobresale en función de ciertas características propias y específicas. En primer lugar, es de agradecer que facilitase una imagen de China más diversificada y plural. Mientras que González de Mendoza había descrito una China uniforme, más aparente que real, cercana a la arcadia feliz, Navarrete describió la realidad tal como la contempló durante su estancia en el Reino del Centro. Anotó las características identificadoras de las localidades que visitaba o sus monumentos más icónicos (el puente de Luoyang, la Gran Muralla china, la salina de Xen Si, la torre de la matemática en Pekín, etc.). En tal sentido, parte del libro aporta rasgos propios de la literatura de viaje. Y en cuanto a la China diversa, Navarrete presentó no pocos rasgos distintivos de su pluralidad étnica, cultural y social. Mostró la China del cambio dinástico, ya que vivió allí durante unos diez años, desde 1659 a 1669. Así se explican sus comentarios sobre la nueva realidad. Por ejemplo, explicó que los tártaros usaban los mismos palillos de comer que los chinos, aunque sus mesas eran más pequeñas y bajas, al tiempo que no se sentaban en sillas, sino sobre tapetes y cojines (Fernández de Navarrete, 1944: 153). Igualmente destacó una caracterización geográfica de las vestimentas chinas: "En las zonas frías utilizan prendas acolchadas de algodón y seda vista, que son más ligeras y calientes" (ibíd.: 187-188). Al igual que Mendoza, el dominico advirtió sobre la destreza y la capacidad inventiva de los chinos. Uno de sus ejemplos más llamativos puede recordarnos al traje de los buzos u hombres rana: "Para pescar con redes en ríos semi helados se visten de un traje hecho con cuero de búfalo o de caballo bien cosido, con guantes, y se meten en el río, el agua les cubre hasta en el pecho" (ibíd.: 166). Pero el gran desmentido de Navarrete relacionado con la inventiva china es la falsa información, difundida por Mendoza y otros europeos, sobre los carros chinos con velas que rodaban impulsados por las corrientes de aire. Realmente eran simples norias de viento cuyo mecanismo sacaba el agua fluvial que regaba las cosechas o llenaba los depósitos. Quizás desde lejos semejaban "carros alados" en movimiento. Según él, la voz *carro* y *noria* es lo mismo en lengua sínica, y solo se distingue por el genitivo que se junta, diciendo carro de agua, de mulas, de bueyes, etc. (ibíd.: 162). De ahí, y como resultado de una

errónea percepción de la realidad, nació la confusión, transmitiéndose acríticamente hasta que Fernández Navarrete consideró aclarado el malentendido.

Procede examinar su visión general del Celeste Imperio. En sus "tratados chínicos" brilla el espíritu innovador, la sabiduría y el análisis valorativo. Al margen de ello, cabe resaltar el minucioso análisis de las dinastías chinas. El inicio de la historia dinástica china se confunde con la leyenda, perdiéndose en la nebulosa del tiempo. Por ello, Navarrete inició el recorrido histórico desde Fo Hi, esto es, Fu Hsi o Fuxi, el primero de los mitológicos tres augustos y cinco emperadores de la antigua China. Y, como no puede ser de otra manera, Navarrete finalizó con Shunzhi (ibíd.: 152). Reservamos sus comentarios alusivos a la conquista tártara de China para más adelante, cuando tengamos presente todas las pesquisas españolas sobre el hundimiento Ming. Pero no daremos por concluida esta reseña inicial a sus *Tratados* sin antes mostrar un curioso dato que, a buen seguro, interesará a los especialistas de la historia demográfica china. En 1665, fecha en la que Navarrete apareció en Pekín, calculó la población de esta ciudad imperial en cuatro o cinco millones de habitantes (ibíd.).

CAPÍTULO 6

LA COMPAÑÍA DE JESÚS: AVANZADILLA MISIONERA E INTELECTUAL EN CHINA

Tras el inesperado fallecimiento del cofundador de la Compañía de Jesús, el padre maestro Francisco Javier (1506-1552) en la isla de Shangchuan, justo cuando se aprestaba a predicar de incógnito en China continental, esa primera vanguardia evangelizadora, lejos de sucumbir, se fortaleció mediante oleadas sucesivas de jesuitas vinculados al *padroado* portugués, ya que disponían del estratégico enclave logístico de Macao. Por lo que concierne a los españoles, debe decirse que, desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XX, existe constancia de presencia jesuítica bajo el patrocinio portugués, español, e incluso vaticano y francés[128]. Los discípulos de Ignacio de Loyola diseñaron una eficaz estrategia misionera consistente en despertar el respeto y hasta la admiración de los intelectuales y gobernantes chinos. No solo contaban con grandes teólogos, también se especializaron en las artes humanísticas, científicas y técnicas, cualidades que gustaban mucho a la mentalidad pragmática de los chinos. Si el imperio Ming valoraba profundamente el estudio y la erudición, no podía cerrar la puerta a las oportunidades que deparaban esos desconocidos geógrafos, cartógrafos, historiadores, matemáticos, astrónomos, músicos, pintores y artesanos de complejas maquinarias. Hasta los emperadores Wanli, Kangxi, Yongzheng y Qialong se interesaron por sus aportaciones.

Durante la primera fase misionera (1552-1775), se calcula la presencia española en 44 jesuitas[129]. Salta a la vista que esa cifra incluye también a los transeúntes del enclave de Macao, ciertamente administrado por los portugueses, pero hasta 1887 Macao se mantuvo formalmente bajo soberanía china (Schirokauer y Brown, 2006: 263). Muchos españoles recalaban allí por

necesidad o conveniencia, aunque muy pocos utilizaron esa vía de entrada al Imperio chino. El puerto macaense se había convertido en una rampa de lanzamiento misionero portugués hacia China, Japón, Corea, Tonkín, Cochinchina y Camboya.

En realidad, los jesuitas españoles que lograron entrar en Zhongguo durante el periodo Ming tardío, así como en el primer siglo Qing, fueron 14[130]. Todos ellos estaban vinculados bien al patronato portugués o bien al español. De toda la documentación recopilada por ellos (1552-1775), vamos a centrar nuestra atención, primeramente, en los dos primeros residentes, Pantoja y Arnedo. A continuación, saldrá a relucir el sobrecogedor relato del náufrago Adriano de las Cortes, quien fue confundido por un ladrón, malviviendo un año entre juicios, prisiones, traslados forzosos y toda clase de penuria. José de Acosta es otro jesuita que se interesó por el Imperio del Centro. Nunca pisó su territorio, aun cuando lo había deseado antes de ser destinado a América. En su haber consta el primer estudio comparativo de las costumbres, Gobiernos y saberes entre los pueblos americanos y el chino[131]. Para cerrar este capítulo dedicado a los jesuitas, y con el propósito de añadir una consecuencia positiva en la histórica polémica, tan divisiva desde el punto de vista eclesial, sobre la validez de los ritos chinos, tendremos la oportunidad de examinar sus aportaciones al conocimiento de la filosofía milenaria china.

DIEGO DE PANTOJA, MISIONERO MULTITAREAS

Allí conocido por Pang Diwo, Diego de Pantoja (1571-1618) merece figurar en un imaginario cuadro de honor. Convengamos que no estaba llamado a desempeñar un papel principal durante la primera misión jesuítica al imperio Ming. De hecho, ejecutó labores de apoyo a su superior jerárquico, el padre Matteo Ricci, pero conforme se suceden las investigaciones sobre su vida y obra, sus méritos van cobrado peso y relieve hasta alcanzar el predicamento debido. Este jesuita recuerda a Passepartout ("pasa a través de todo"), un personaje novelesco de Julio Verne que hacía de sirviente en la novela *La vuelta al mundo en ochenta días*. Realmente hacía de todo, incluso solucionar

los grandes problemas surgidos a lo largo de la expedición viajera. Siendo un actor secundario, a veces resultaba esencial. Ahora bien, esa equiparación de Passepartout con Pantoja no es del todo simétrica. Este último contaba con una sólida formación académica. Había estudiado matemáticas, astronomía y física en el colegio jesuita de Ocaña, mientras que los estudios de gramática y lógica fueron cursados en la Universidad de Alcalá. Tenía conocimientos de astronomía y geografía. Dominó la técnica de la relojería hasta el punto de fabricar relojes de sol, de luna y de estrellas sobre una bien tallada tabla de marfil[132]. En efecto, según cuenta su correligionario Giulio Aleni, Pantoja configuró dos relojes para agasajar al emperador Wanli con el siguiente mensaje: "Ofrezco a Su Majestad dos relojes de marfil que sirven para señalar las horas con el auxilio de un simple rayo de sol, de luna o de estrella. Su servidor ha estudiado el calendario aprovechando el tiempo libre, y estos dos relojes que se encuentran ante Su Majestad han sido hechos con mis propias manos, con el deseo de que puedan ser provechosos para su gobernación" (Aleni, 2018: 492).

Juntamente con el padre Sabatino de Ursis, concibió máquinas hidráulicas para extraer agua de pozos y ríos (Sebes, 2001: 2966). No menos reseñable fue su habilidad negociadora para conseguir lo que parecía inviable durante la dinastía Ming, nada menos que conseguir el insólito privilegio de enterrar al padre Ricci en una pagoda del extrarradio pequinés[133].

Desde que entró clandestinamente en Nankín (marzo de 1600) hasta su expulsión a Macao (1617), se acomodó a tantos acontecimientos singulares que transformaron su vida en una apasionante novela. Tan pronto se hizo notar al frecuentar el palacio imperial, ofrecer regalos al monarca, recibir parabienes de los eruditos y mandarines, aplicarse a la difusión de las ciencias y artes, o cuando fue condenado por el Tribunal de Ritos, conducido a prisión y finalmente expulsado a Macao. Ciertamente, sus vivencias chinas merecen divulgarse, porque nada tienen que envidiar a la de los grandes trotamundos. Prescindiremos de su estancia en Lisboa, Goa, Macao e incluso de sus peripecias viajeras desde Nankín a Pekín, pues, aun cuando estén llenas de curiosidades sobre el país, el paisaje y el paisanaje[134], él cobró relevancia en la corte imperial, donde ya manejaba el chino mandarín

(*guanhua*) con cierta soltura[135]. Ricci y Pantoja lograron traspasar los muros de la enigmática Ciudad Prohibida. Fueron los primeros occidentales en visitar el lujoso complejo palaciego construido por el emperador Yongle. Pantoja lo visitó con mayor frecuencia, ya que uno de los regalos presentados al emperador era un clavicordio[136]. Ricci encomendó a Pantoja enseñar a tocar algunas sonatas a cuatro eunucos cortesanos durante "más de un mes" (Trigault, 1621: 205v). Ese nuevo instrumento musical de teclas y cuerdas llenó de complacencias al refinado emperador Wanli. No ajeno al interés despertado, los dos jesuitas crearon algunas piezas musicales para ser interpretadas con el clavicordio. El italiano compuso la letra en chino mandarín, mientras que el español añadió la melodía. Por desgracia, no se conserva la notación musical, si bien esta experiencia supuso el primer intento de mestizaje musical entre China y Occidente al más alto nivel.

Otra contribución al diálogo intercultural tuvo lugar en 1612, justo al traducir, desde luego con la participación del padre Ursis y la ayuda de eruditos chinos, el calendario occidental. No parece necesario subrayar que el año solar europeo implicó un fuerte contraste con el año lunar chino, lo que suponía un contrapunto al cálculo chino de los fenómenos astronómicos, como sucedía con la previsión de los eclipses solares y lunares, los cuales se asociaban al inicio de acontecimientos inesperados. En cuanto a otras consideraciones, las notas geográficas de Pantoja —especialmente las que definían el territorio español, gobierno y cultura— sirvieron al jesuita Giulio Aleni (Ai Rulüe) para componer su influyente atlas *Zhifang Waiji* (*Crónica de tierras extranjeras*), publicado en 1623. Esa fue la descripción más exacta y completa de España y sus territorios de ultramar en lengua china. El libro ofrece una variedad de detalles e informaciones que debió sorprender a los lectores chinos. Por ejemplo, cuando describe a la ciudad de Toledo, que "se encuentra en lo alto de la montaña y, por consiguiente, es muy difícil de llevar el agua hacia arriba desde el pie de la montaña", Pantoja aprovechó la ocasión para informar sobre el curioso artificio de Juanelo, una invención capaz de elevar el agua a casi 100 metros por encima del cauce del río Tajo: "Alguien muy hábil fabricó un instrumento para la conducción de agua, que la lleva hasta la ciudad montañosa, sin fuerza humana" (Aleni, 1623: 205v).

La referencia a este logro de la técnica no resultaba en modo alguno ociosa o improcedente. Muy al contrario, se tocaba una de las características chinas más admiradas por los europeos: la inventiva, la erudición y los adelantos técnicos. Así se explica que el libro mencionase otro prodigio de la ingeniería civil: el acueducto romano de Segovia. Desde luego, en toda esta narrativa subyace el interés político por divulgar la grandeza de España y el poderío de la Unión Real Ibérica: "Desde el punto de vista de todos los países del mundo en su conjunto, China es el primero, aunque España es el primer país si se consideran los países de cada zona por separado [...] sus habitantes son muy estudiosos, en Salamanca y Alcalá de Henares. Se distinguen eruditos con un gran número de obras, quienes entienden particularmente de teología y astronomía" (ibíd.).

Con ello, se pretendía convertir a la Casa de Austria, cuyo rey era el protector del *padroado*, en el más selecto interlocutor occidental del imperio Ming. A juzgar por los escritos de Ricci y Trigault, queda fuera de toda duda que el emperador Wanli se interesó por el rey de España y Portugal. Quiso saber si los jesuitas tenían un retrato del monarca, cómo era su vestimenta y algunas noticias sobre su palacio real (Trigault, 1621: 205v). Como el máximo dignatario Ming no se dejaba ver, formulaba sus preguntas a través de los principales eunucos que pululaban por la corte. Ricci y Pantoja entregaron a uno de ellos un grabado[137] con su correspondiente leyenda descriptiva sobre el monasterio-basílica-palacio de San Lorenzo en El Escorial ("teníamos unos papeles del Escurial, nuevamente impresos"[138]). Al parecer, el eunuco temió detallar deficientemente al emperador las características y partes de tan grande y diversificado edificio real, así que decidió guardar el grabado (ibíd.: 204). Asimismo, Wanli se interesó por conocer las tumbas reales españolas. Dado que Felipe II había fallecido unos años antes y los misioneros habían recibido información de su entierro, explicaron a los eunucos que la tumba real se encontraba en una "iglesia de propósito" (la cripta de San Lorenzo) y que el sepulcro de los reyes era "de piedra" (mármol) en cuyo interior se alojaban dos féretros o "cajas", la exterior de "una madera excelente" y la interior "de plomo (que se conserva mucho)" (Moncó, 2011: 124).

Ricci y Pantoja tuvieron algo que ver con el ensanchamiento de la

mentalidad geográfica china durante el periodo Ming. A requerimiento del emperador, diseñaron doce láminas de un mapamundi, cada una estampada sobre seis tablas en forma de biombo. Después de soportar un inesperado contratiempo, pudo entregarse al emperador. El mapamundi exhibía dos cualidades dignas de tenerse presente. El Celeste Imperio aparecía integrado como un país más en el amplio espectro de naciones. El impacto producido en los círculos intelectuales y gubernamentales pequinenses no debió ser pequeño. Descubrieron un vasto mundo integrado por una multitud de países en los que China no era tan grande como ellos aseguraban.

A resultas de combinar los conocimientos geográficos, técnicos y matemáticos, Pantoja contribuyó a calcular la latitud de algunas ciudades chinas situadas entre Cantón y Pekín. Los mapas europeos de la época establecían la latitud de Pekín a 50 grados. Valiéndose de un buen astrolabio, y después de realizar dos mediciones, el grupo de trabajo en el que participaba Pantoja rectificó la latitud a 40. Si nos guiamos por la precisión de los datos, ese nuevo cálculo se aproxima mucho a la realidad actualmente aceptada, toda vez que la latitud de Pekín está cifrada en 39º 54' 15". Y en cuanto a la plena identificación entre Catay y China, así como entre Cambaluc y Pekín, se trata de otra corrección, registrada por el dúo Ricci-Trigault y por el propio Pantoja. A la postre tendría un gran impacto en la sinología europea: "El segundo error es hacer en nuestros mapas un reino más arriba del de China, al que llamamos Catayo, no siendo en verdad otro diverso, sino este mismo de la China, y la ciudad de Cambalu [...] es esta ciudad en que estamos de Paquin" (ibíd.: 137-139). ¿Cómo llegaron estos jesuitas a contemplar semejante deducción? Recibieron ciertas informaciones procedentes del Imperio mogol ("por vía del Mogor") que decían "muchas cosas y grandezas del Catayo, las cuales parecían ser tan únicas y propias de este reino de la China, que nos hizo dudar de no ser reino diverso" (ibíd.). Una vez negada la dualidad Catay-China, la noticia se divulgó de manera irregular por todo Occidente. Lógicamente, los países católicos fueron los primeros en registrarla. Sin embargo, parte de la intelectualidad europea tardó varias décadas en asimilar semejante cambio de criterio. Por mostrar un sugestivo ejemplo, John Milton (1608-1674), autor del poema épico *El*

paraíso perdido (1667), siguió distinguiendo entre Cambalu, sede del Khan catayo (Cathaian Can) y Pekín (Paquin), sede de los reyes chinos (Sinaean). Desde luego, la cartografía europea también se tomó su tiempo en adaptarse al cambio de criterio, como así lo demuestran los mapas de Jodocus Hondius (1608), Gerardus Mercator (1630) y Nicolas Berey (1650), los cuales mostraban a China y Catay como países diferentes[139].

Siguiendo ahora con las aportaciones de Pantoja al conocimiento recíproco, cabe destacar el temprano intento por adoptar los caracteres lingüísticos chinos al latín y a las lenguas romances. Aprovechando sus dotes musicales, Pantoja ideó un alfabeto latinizado marcando los tonos del chino mandarín con los signos que usaron los jesuitas para redactar sus obras en chino antes de escribirlas en ideogramas (Sebes, 2001: 2966). Se ayudó de algunos tonos musicales para expresar las cualidades tonales del chino[140]. Hoy su metodología se considera un tanto primitiva. No obstante, si contemplamos aquella tarea en retrospectiva, debe valorarse el intento de crear, durante los primeros años del siglo XVII, un sistema de deletreo fonético para el chino mandarín. A fin de cuentas, se trataba de abrir las primeras vías de conexión y entendimiento a una lengua radicalmente diferente de las europeas.

Pantoja cobró reconocimiento y prestigio entre los eruditos chinos de su época. Li Zhizao (Zhenzhi o Cunwo) llegó a admirar sus conocimientos científicos. Opinaba que el jesuita español "tenía una inteligencia diferente y sabía mucho de matemáticas y astronomía" (Zhang, 2018: 183). Otro sabio, Yang Tingyun (Zhongjian), afirmó que su *Tratado de los siete pecados y de las virtudes* (Qī *Kè Dàquán*) "presentaba una creencia compatible con la ética confuciana. El cristianismo podía reforzar los principios éticos confucianos, y era conveniente entre ellos" (ibíd.: 185). En relación con este libro, que tanto crédito moral dio al jesuita de Valdemoro, Peng Duanwu (Yuanzhuang) señaló: "Puede limpiar tu alma como agua bendita" (ibíd.: 191). Y en lo concerniente al influjo de sus conocimientos en el pensamiento europeo, plasmado en la larga carta a Luis de Guzmán, sin ser nada más que una breve descripción de la sociedad Ming, estimuló la curiosidad europea sobre el Celeste Imperio. A juzgar por su divulgación, debió recibir una acogida

favorable, ya que, según el hispanista Zhang Kai, se editó en Valladolid (1604), Sevilla (1605) y Palencia (1606). En 1607 se vertió al francés en Arrás, Rennes y Lyon. Al año siguiente salió publicada en alemán en Múnich. Durante ese mismo año se tradujo al latín y en 1625 apareció la versión inglesa en *Purchas, his Pilgrimage* (ibíd.: 166).

JUAN ANTONIO DE ARNEDO Y SU AFABLE PERCEPCIÓN DEL PUEBLO CHINO

Mientras que los sinólogos e hispanistas chinos alzaprimaron la imagen de Pantoja durante las primeras décadas del siglo XXI, Juan Antonio de Arnedo (1660-1715) sigue enterrado en el olvido. También estuvo adscrito al *padroado* portugués, aunque brilló con luz propia no tanto en su misión de Jiangxi (China), sino más bien cuando fue destinado a Cochinchina y Tonkín (actual Vietnam). Trabajó en la corte cochinchina de Minh Vuong en calidad de matemático, astrónomo y como enlace diplomático en las relaciones con Portugal[141]. Nosotros tenemos la convicción de que los casi ocho años de vida transcurridos en China (sin contar otros tantos en Macao) sirvieron para conocer y valorar la civilización sínica. El idioma chino era una lengua utilizada por los eruditos y diplomáticos en Đại Việt. Sus conocimientos, así como el dominio de la lengua china, le sirvieron para granjearse la condición de sabio. De hecho, el rey de Cochinchina recibió un regalo consistente en 20 libros chinos relacionados con las matemáticas. Muchos caracteres sínicos no eran bien legibles o simplemente se habían borrado. Arnedo se reunió con algunos sabios vietnamitas y, después de dos meses de trabajo, lograron completar los textos matemáticos.

¿Por qué hemos seleccionado a Arnedo y no otro español de la primera época misionera que haya escrito testimonios más completos y profundos? El lector versado en la historia de las misiones jesuíticas nos dirá que Antonio Sedeño, por ejemplo, compuso una valiosa *Relación de las cosas de la China* (1584). Frente a obras de considerable valor, nosotros vamos a comentar una carta prácticamente desconocida que envió Juan Antonio de Arnedo a su madre en 1688. Una atenta lectura permite concluir que aporta cierta

novedad a la imagen que se tenía de China. Desde luego, ese documento epistolar está desprovisto de la formalidad propia de los libros, informes y hasta de las llamadas cartas anuas. Pese a los comentarios prosaicos e irrelevantes, la misiva de Arnedo, fechada el 13 de octubre de 1688 en Cancheu (Ganzhou), ofrece algunas reflexiones dignas de ser conocidas.

Tratándose de una carta a una ama de casa, algunos de sus comentarios se refieren a los alimentos y a la gastronomía china. Después de afirmar que allí crecen frutas desconocidas en la España de su tiempo, como el lichi, la yaka ("jaca" o árbol del pan), el longan ("longana") también conocido como limoncillo chino y la papaya ("papaia") (Arnedo, 1688: 1), se detiene en la cesta de la compra. Aunque nos resulte una noticia anecdótica, realmente está anunciando el bajo coste de vida existente en el Reino del Centro. Con el objetivo de probarlo, Arnedo presenta una relación del valor de los alimentos chinos contrastado con la realidad española: "Y lo que es cosa maravillosa es lo barato que todo esto se vende. Por un real de a ocho compran unas treinta gallinas y, por dos reales, una liebre, dos perdices y un hermoso faisán, y lo mismo se ha de entender con el pescado y fruta" (ibíd.). El jesuita proporciona una explicación plausible a tan competitivos precios, no siendo otra que la exuberancia, los bajos costes de producción, de transporte y comercialización: "Nace esta abundancia de ser gente muy industriosa, porque no hay lugar donde no cultiven, ni cosa que no aprovechen […]. Los ríos son muchos y muy caudalosos, y navegan por ellos infinitos barcos […]. Con éstos hacen muy fácil la contratación y portear las cosas con muy poco coste" (ibíd.).

A todo ello se une la multitud de mercados y tiendas: "Todas las calles son un continuo mercado; porque en todas ellas se venden infinitas cosas. No hay casa que no tenga su tienda, donde se venda algo; con lo cual dentro de las ciudades todos tratan en mercancías" (ibíd.: 2). Este dato económico es bastante significativo, porque nos proporciona una idea clara sobre el alto índice de autoempleo chino prevaleciente durante la primera etapa del Gobierno Qing. Y, como mención aparte, la historia del *marketing* cuenta con el testimonio de Arnedo sobre cómo anunciaban y publicitaban las mercaderías que vendían. A través de soportes gráficos bien visibles desde el

exterior, llamados hoy rótulos y carteles comerciales, los mercaderes chinos identificaban sus tiendas con el objetivo de distinguirse de la competencia, reconocer el local comercial desde lejos, atraer la clientela, así como dar a conocer las mercaderías y los precios. Estas representaciones publicitarias proliferaron más tardíamente en el continente europeo. No es de extrañar que Arnedo quedase deslumbrado ante tantos rótulos y anuncios comerciales a lo largo de las calles chinas: "Todo cuanto tienen para vender, lo tienes escrito con letras grandes con caracteres sínicos, que son muy diversos de los nuestros, y así un hombre podría ir leyendo por las calles si la inundación de gente que hay no le obligase a mirar donde pone el pie para no tropezar y caer al suelo" (ibíd.).

Uno de los mayores esfuerzos al que todo *folangji* debía entregarse con solicitud congojosa era el dominio del idioma chino. Él mismo confesó a su madre tan ardua tarea: "Porque como ella [la lengua sínica] es tan dificultosa y las letras totalmente diversas a las nuestras […] voy aprendiendo a escribir estas letras" (ibíd.: 7). Otra de las revelaciones aportadas por Arnau alude al seguimiento jesuítico de las costumbres y usos protocolarios para así mimetizarse con las altas esferas de influencia china. Tengamos presente que noticias como la que vamos a comentar no suelen abundar en las crónicas misioneras. Dado que los hombres se cubrían la cabeza con un sombrero o capacete y "no osan quitarse el capacete para hacer cortesía, antes bien, es descortesía grande aparecer aquí con la cabeza descubierta. Y por eso decimos toda la misa descubierto, pero con un bonete que se hace a propósito para este fin, y tienen los papas dispensado" (ibíd.: 4). Hay más ejemplos de prácticas singulares de acomodación. El que cuenta Arnau a su madre parece más una confidencia personal que una noticia propia de la Compañía de Jesús, ya que la noticia suscita algunas dudas en torno a si respetaban el voto de pobreza: "Cuando salimos de casa vamos [subidos] en una silla de mano con nuestros criados, que nos acompañan, vistiéndonos de seda, como señores" (ibíd.: 6).

Debe valorarse la carta de Arnedo, pues tan pronto muestra elogios como críticas a ciertas pautas de comportamiento. En principio, las reglas chinas eran excelentes, pero su aplicación dejaba de desear a causa de la rampante

corrupción administrativa. Veamos su comentario:

> Las costumbres en lo político son muy buenas, y aún serían mejores si no fuera por la codicia de los mandarines […]. Los gobernadores de las ciudades chupan la plata de los plebeyos. Los virreyes pescan el dinero de los gobernadores […]. Los tribunales de la corte atraen así la hacienda de los virreyes y, de esta manera, los peces grandes se tragan los pequeños. Cosa digna de lástima (ibíd.: 3).

Dado el tono festivo de la carta, se permite añadir una pequeña humorada sobre la expresión coloquial "engañar como a un chino" que, por lo visto, ya se utilizaba a mediados del siglo XVII. La siguiente observación desafiaba la generalizada creencia sobre la ingenuidad china: "Son muy avisados y difíciles de dejarse engañar. En esas tierras [España] dicen algunas veces: 'lo engañó como a un chino'; y no sé en qué fundan este dicho… Los chinos de nadie se dejan engañar" (ibíd.: 7).

UN MISIONERO ACUSADO DE MALHECHOR: ADRIANO DE LAS CORTES Y SUS NOTAS DISTINTIVAS SOBRE LA SOCIEDAD CHINA

Volvemos a encontrarnos con Adriano de las Cortes (1578-1629). Ahora merece mayor atención su *Relación del viaje, naufragio y cautiverio en el Reino de la Gran China*, terminada hacia 1629. Sus consideraciones finales versan sobre la evangelización, tema este que aporta muy poco valor añadido a la historiografía misionera china, ya que está confeccionado a partir de otros datos suficientemente conocidos. Por ello, atenderemos únicamente la descripción "de las cosas extraordinarias y ordinarias de la China" (Caño Ortigosa y Lee, 2022: 214).

Desde que su galeón, cargado sospechosamente con plata y pasajeros de distintas nacionalidades, se hundiera el 16 de febrero de 1625, en las inmediaciones de Chingaiso (región de Chaoshan), todos los supervivientes fueron acusados de entrar en el país sin permiso, así como de piratas. Por si fuera un delito menor, las autoridades creyeron que todos ellos habían escondido el tesoro en alguna parte del territorio chino. A partir de ahí, el citado jesuita experimentó un largo, amargo y ambulante cautiverio, que

terminaría un año después, cuando fue liberado y expulsado a Macao.

A primera vista, Adriano de las Cortes aborda una temática similar a la de otros manuscritos españoles de finales del siglo XVI y XVII, justo la edad de oro de las indagaciones protoetnográficas españolas sobre China. La del padre Adriano sigue el mismo guion que las anteriores, aunque ofrece dos características particulares. Presenta al lector informaciones novedosas e incluso llamativas, como que los chinos exportan jamones "excelentes" a Manila procedentes de Lanquín (Nankín) o el consumo de carne de perro: "No los desuellan […] los pelan con agua caliente no queriéndose privar en comerlos aún de los mismos pellejos […]. Dicen que [su carne] es calidísima y que enciende el estómago" (ibíd.: 108). Pero, además, añade numerosas opiniones sobre los usos, costumbres populares y formalidades gubernamentales que están basadas en experiencias personales. No escasean las opiniones subjetivas, en cierta manera vinculadas a sus propias desdichas. Así pues, las informaciones concernientes al enjuiciamiento de delitos y a la ejecución de los castigos deriva en buena parte de su amargura como presidiario. Pese a ser invitado a comer en algún banquete de gente acomodada, la necesidad de mendigar para sobrevivir le impidió saborear la refinada gastronomía china. Él se quejó de las desangeladas mesas: "Ni manteles ni servilletas ni cuchillos ni cucharas ni salero ni pimentero ni azucarero ni aceite ni vinagre, solamente ponen por cada persona dos palillos" (ibíd.: 161). Pero también encontramos análisis más objetivos. El desarrollo urbanístico y el modelo arquitectónico de las principales localidades recorridas (entre otras, Jinghaisuo, Pengzhousuo, Chaozhoufu y, desde luego, la gran ciudad de Cantón, cabeza de provincia) (Xu, 2021: 104; Caño Ortigosa y Lee, 2022: 261), que con tanto esmero queda reflejada en su relato, se debió a su sagaz instinto de observación. Y algunas de sus apreciaciones relativas a la política, la sociedad, la cultura o la economía no son fruto de una visión improvisada. Detrás de ellas hay una rigurosa labor de documentación, probablemente en Manila y Macao. Durante el largo cautiverio consiguió que le tradujesen algunas ideas y datos del país. Cualquiera que lea su *Relación* descubrirá en este escritor un verdadero amante del detalle y hasta de la meticulosidad descriptiva. Asimismo, quiso

causar un gran impacto visual en el lector con el objetivo de apreciar mejor la realidad, ya que se sirvió de un dibujante chino para ilustrar el texto con una variedad de estampas —79 láminas explicadas en español— sobre su gente, costumbres, actividades laborales, vestimenta, utensilios de toda clase y condición, armamentos e instrumentos de tortura, animales, edificios, etc. En resumidas cuentas, nos encontramos ante un libro donde se combinan los aderezos de la erudición con su inconfundible apreciación de la realidad china. A esa conclusión apuntan algunos estudiosos de la obra del padre Adriano, manifestando que la sinología hispana encontró un punto de inflexión en esta obra del jesuita[142].

Si tratamos de interpretar algún tema específico, el autor nos transmite su admiración por el sistema educativo y los exámenes chinos. Según cabe inferir de sus palabras, la población masculina estuvo prácticamente alfabetizada durante el periodo Ming tardío. Del siguiente fragmento se extraen conclusiones precisas sobre la excelencia del modelo educativo, desde la existencia de una red amplia de escuelas primarias, incluso en el ámbito rural, así como la ratio de profesores y alumnos ajustada a los actuales niveles de exigencia: un maestro por 15 alumnos, como máximo. Por último, de las Cortes nos informa sobre el intenso horario escolar. Se trata de uno de los temas recurrentemente debatidos en la historia educativa china. Aún hoy sigue abierta la controversia sobre la eficacia pedagógica de una larga jornada escolar. Hay quienes la consideran agotadora, aunque para otros supone una manera de aprender los saberes chinos mediante la resiliencia. Antiguamente, el horario educativo ocupaba todo el día, desde la madrugada hasta la noche, excluyéndose los recesos para comer en sus respectivas casas:

> […] Es raro el muchacho, aunque sea de un tristísimo y muy rústico y bajo chino que, por lo menos, no aprenda a leer y escribir sus letras… Las escuelas que en número son muchísimas, no habrá aldehuela de veinte o cuarenta casas que no tenga su escuela, ni de población calle que en ella no se hallen algunas escuelas; casi a cada paso las topábamos y oíamos el aprender en tono de los niños, es fuerza sean muchas en número supuesta la multiplicidad de muchachos y el no tener a cargo el maestro más de 12 o 15 muchachos en su escuela, con los cuales y sobre ellos solos está todo el día […]. Apenas había amanecido ni aún apenas había luz para poder ver cuando oíamos

el ruido en el leer de las escuelas […] y proseguían hasta el anochecer (ibíd.: 172-173).

De las Cortes excluyó a las niñas de la escolarización al comprobar la existencia de dos colegialas en sus numerosas visitas a escuelas. Y en cuanto a los exámenes públicos que daban acceso al "grado de bachilleres", presenció dos dirigidos por mandarines locales, con una concurrencia de 1.000 aspirantes por examen. China tenía asegurada el libre acceso a los oficios públicos y a dignidades mediante un sistema de exámenes públicos formalmente reglamentados que garantizaba el ascenso social y económico, no tanto por razón del linaje o la riqueza familiar, sino más bien en atención al mérito y a la capacidad del candidato.

Vale la pena advertir, por último, sus originales comentarios sobre los intercambios gastronómicos hispano-chinos. Hizo notar unas "particulares naranjas, que llaman de Mandarín", refiriéndose a las mandarinas (ibíd.: 185). Se fijó en los géneros alimenticios y bebidas propios del lugar, tales como el aceite de sésamo ("aceite para comer de ajonjolí"), el licor de arroz o el té ("agua cocida con la hierba dicha muy caliente") (ibíd.: 187 y 132). En cambio, otros géneros se trasplantaron desde el exterior. Así, la piña y el plátano fueron "llevados allá mediante trato de los españoles" (ibíd.: 185). El padre Adriano quiso contribuir al enriquecimiento hortofrutícola chino. Reparó en la abundancia de pequeños huertos domésticos donde se cultivaban las hortalizas con gran esfuerzo y un considerable consumo de tiempo, ya que cada cosecha exigía limpiar y abonar el terreno, sembrar y acarrear constantemente agua de riego desde los pozos a las plantaciones familiares. Como alternativa más provechosa, sugirió plantar "las coles de Maluco que se dan en Filipinas traídas de las islas de Terrenate [Ternate, en las Molucas] y sin otro trabajo más que plantarlas; una vez crecen y se hacen altas […] duran, como tal, años, cogiéndoles cada día abundancia de las más tiernas de sus hojas […] pero no las tienen en China, o por no darse, o por no haber advertido en llevarlas allá" (ibíd.: 197).

LA COMPARACIÓN INTERCULTURAL DE JOSÉ DE ACOSTA

El último jesuita español destacable en la primera hornada misionera nunca pisó el suelo chino, pero se documentó con la mejor fuente occidental de conocimientos chinos. Ninguna comunidad política o religiosa fundada en Europa, excepto la Compañía de Jesús, había acopiado tantos datos sínicos a finales del siglo XVI. Correligionarios del padre Acosta le ayudaron en su tarea investigadora, especialmente Alonso Sánchez, buen conocedor de la realidad china. Al mismo tiempo, consultó las cartas anuas, un verdadero manantial de noticias e informaciones. México era el punto de conexión humana, comercial e intelectual entre la América hispana y Asia. A través del Galeón de Manila-Acapulco, el virreinato de Nueva España había intensificado sus contactos con Asia oriental, contactos que no se limitaban únicamente a los intercambios comerciales, sino también personales y culturales. Allí descubrió valiosas fuentes documentales y testificales. Acosta mantuvo contacto con los inmigrantes chinos residentes en América colonial, que le sirvieron para descifrar los arcanos de la lengua y la cultura chinas. A resultas de sus investigaciones, escribió *Historia natural y moral de las Indias* (1590), obra que, por cierto, pavimentó el camino a los estudios etnográficos comparativos.

Entre las distintas ediciones de *Historia natural*, vamos a utilizar la de 1894, fielmente reimpresa de la primera edición. Su autor se ocupó de contrastar los diferentes niveles de incivilidad e incluso de "barbarie" en los pueblos de las Indias Orientales y Occidentales. Lejos de recurrir a simples generalizaciones, realizó una concienzuda labor de investigación, abarcando la naturaleza física (historia natural), así como las facultades del espíritu (historia moral) de los principales pueblos amerindios y asiáticos. Finalmente, llegó a concluir que estaban en un nivel inferior de civilización, si bien algunos eran más incivilizados que otros. En el nivel más ínfimo se encontraban los araucanos, los de Tupacal o los nativos de la isla de Luzón. En un nivel intermedio de barbarie aparecían, por ejemplo, los aztecas, los incas, algunos pueblos chilenos y, en India oriental, Siam y Bisnaga (Vijayanagara, al sur de la península indostánica). El menor índice de barbarie correspondía a China y Japón, dado que existía un nivel mayor de refinamiento político, institucional, cultural y ético/religioso. Sin llegar a ser

modélico, el ejemplo chino destacaba por mantener un sistema de gobierno estructurado, sólido y duradero: "La grandeza y poder de la China, cuyos reyes, según ellos refieren, han durado más de dos mil años, por el gran gobierno que tienen" (Acosta, 1894: 173). Por añadidura, China contaba con un sistema educativo propio, un sistema lingüístico original (aunque primitivo, según Acosta), un patrimonio literario considerable y gran número de libros clásicos, que servían para transmitir conocimientos.

El español dedicó bastante espacio a la indagación y estudio de las cualidades propias de la lengua china, a la que consideraba una lengua muy compleja, difícil de dominar y, en consecuencia, inferior a las europeas: "[…] Sus letras no significan partes de dicciones como las nuestras, sino son figuras de cosas, como de sol, de fuego, de hombre, de mar, y así de lo demás […] siendo las lenguas que hablan los chinos innumerables y muy diferentes entre sí, sus escrituras y chapas igualmente se leen y entienden en todas las lenguas, como nuestros números" (ibíd.: 153).

Para demostrar la dificultad en memorizar los máximos caracteres chinos, afirmó que: "Los mandarines han de saber, por lo menos, ochenta mil figuras o letras; y los que han de ser perfectos en esta lectura, ciento veinte y tantas mil" (ibíd.: 154). Justificaba el largo y extenuante horario escolar porque el aprendizaje de esta lengua exige a los niños escolares muchas horas de clase en las escuelas y muchas horas de estudio en casa. Intentando saciar su curiosidad sobre cómo la lengua china afrontaba el reto de adoptar neologismos, llevó a cabo un singular experimento en México. Seleccionó a unos chinos para que escribiesen en su lengua "Josef Acosta ha venido del Perú". Después de tomarse un tiempo considerable para pensarlo, uno tradujo la frase, mientras que el otro hizo lo mismo, aunque con alguna variación. Conforme a la opinión de Acosta, "buscaban alguna cosa en su lengua con que tenga semejanza aquel nombre y ponen la figura de aquella cosa; y como es difícil en tantos nombres hallar semejantes cosas y sonidos de su lengua, así les es muy trabajoso escribir nombres" (ibíd.: 156). ¿A dónde conduce este planteamiento? La conclusión de Acosta es propia del eurocentrismo más depurado. Argumenta que el indio de Perú y México que estudia la lengua española realiza un menor esfuerzo mental, ahorra tiempo

de aprendizaje y está mejor adaptado a las innovaciones del vocabulario: "El indio con 24 letras que sabe escribir y juntar, escribirá y leerá todos cuantos vocablos hay en el mundo, y el mandarín con sus cien mil letras estará muy dudoso para escribir cualquier nombre propio de Martín o Alonso, y mucho menos podrá escribir el nombre de cosas que no conoce, porque, en resolución, el escribir de la china es género de pintar o cifrar" (ibíd.: 159-160).

Por lo que respecta a la actividad literaria, manifiesta de manera terminante el gran interés que suscitan la imprenta y las producciones literarias chinas ("son las letras y los libros que usan los chinos tan afamados en el mundo"). Valora, hasta cierto punto, el desarrollo literario chino: "Mucho ingenio y habilidad. Pero todo ello es de muy poca sustancia" (ibíd.: 155 y 159). Cuando trata de juzgar la representación teatral de obras literarias, especialmente las comedias de contenido moral ("pero envueltas en otras notables de gentilidad [paganas]"), elogia sus actores y la escenografía teatral ("son grandes representantes, y han de serlo con grande aparato de tablado, vestidos, campanas y tambores, y voces a sus tiempos") (ibíd.). No olvida resaltar la prolongada duración de algunas piezas escénicas, así como el persistente interés del público hacia ellas, porque "duran de seis a doce días con sus noches […] sin faltar gente en el tablado, ni quien mire: van saliendo personajes y escenas diferentes, y mientras unos representan, otros duermen o comen" (ibíd.).

Junto a esas valoraciones agridulces de las artes literarias, Acosta se pronuncia en contra de las ciencias experimentales chinas: "Toda la ciencia que los chinos viene a parar en saber leer y escribir, no más, porque ciencia más alta no alcanzan" (ibíd.). En relación con las ciencias naturales, afirma que operan "con muy poco o ningún método, ni arte, sino con proposiciones sueltas" (ibíd.: 180). En las matemáticas, ellos se guían "por experiencia de los movimientos y estrellas, y en medicina por conocimientos de hierbas, que usan mucho, y hay muchas que curan" (ibíd.). En vez de argumentar sus conclusiones, el jesuita se limitó a seguir los juicios y averiguaciones que le transmitieron otros correligionarios residentes o visitantes durante algún tiempo en China.

LA CONTROVERSIA DE LOS RITOS Y SU REPERCUSIÓN CULTURAL: EL AFÁN OCCIDENTAL POR EL ESTUDIO DE LA FILOSOFÍA MORAL CHINA

El espíritu de acomodación o la necesidad de adaptarse a los patrones de la realidad sínica presenta una dimensión cultural, mientras que la llamada querella o controversia de los ritos ofrece su vertiente religiosa. Sin embargo, no es tan fácil separar una visión de la otra, ya que la cultura china está arraigada en unos patrones de comportamiento estrechamente unidos a los sentimientos espirituales. De hecho, el espíritu de acomodación, defendido por los primeros misioneros jesuitas, trató de cohonestar el pensamiento confuciano con el cristiano, lo que desencadenó en otras órdenes misioneras una verdadera disputa. Se trató de una disputa nada edificante, hoy ya superada, que sirvió para transmitir a los chinos un mensaje de desunión religiosa. Ya estaba dividido el cristianismo entre católicos, protestantes y ortodoxos. La querella de los ritos contribuyó a dibujar un nuevo rasgo de división, esta vez entre los propios católicos. Y peor aún, la decisión final del papado con la que finalizaría la polémica se interpretó desde las esferas pequinesas como una injerencia extranjera en los asuntos que concernían al Imperio chino.

La Compañía de Jesús buscó infructuosamente puntos de encuentros entre el confucianismo y el catolicismo. Ya lo decía las *Analectas*: un hombre virtuoso busca la armonía, pero no la unanimidad; un pequeño hombre busca la unanimidad, pero no la armonía. Las similitudes entre la milenaria moral china y el cristianismo hacían posible intentar reconciliar las creencias de unos y otros en una suerte de sincretismo armónico. A fin de cuentas, la norma básica de Confucio tenía su equivalente en los evangelios: no quieras a los demás lo que no desees que los demás te hagan a ti. Hasta cierto punto, la asimilación de valores y conceptos europeos con los chinos era una tarea factible, que facilitaría las conversiones en China. El deber filial de venerar a los padres difuntos, tan expresivo del confucianismo clásico, podía cohonestarse con el cuarto mandamiento de honrar al padre y a la madre. Cierto es que los familiares chinos veneran y conmemoran a sus seres

difuntos con especial ahínco, pero también el catolicismo tributa un día especial al año —el día de los fieles difuntos— a la memoria de las personas desaparecidas.

Gracias a la fuerza expansiva del cristianismo se había conseguido cristianizar costumbres y festividades antiguamente paganas. Por ejemplo, la festividad del solsticio de invierno quedaba subsumida en la festividad de la natividad. Siguiendo con otro ejemplo, la doctrina del filósofo precristiano Aristóteles puso los cimientos a la Escolástica medieval creada por santo Tomás de Aquino. La gran pregunta salta a continuación: ¿Y por qué no el confucianismo? Una vez expurgado y reinterpretado convenientemente, Confucio podría ocupar en el cristianismo oriental un papel similar a Aristóteles en Occidente. Los jesuitas Ricci, Pantoja y otros lo intentaron. Sostenían que no habían llegado a China para destruir a Confucio, sino para completarlo con las verdades de la religión revelada. Es sintomático, a este respecto, que el mandarín Chen Liangcai[143] afirmase, después de leer el libro de Pantoja sobre los siete pecados y virtudes, que "muchos juicios son penetrantes y en su mayoría son ponderados por la doctrina confuciana. Cada frase tiene su sentido profundo y su contenido es también pregonado por el confucianismo"[144]. Todos estos jesuitas consideraban que la ley confuciana se ajustaba a la de Cristo en lo concerniente a los preceptos naturales o morales, aunque no coincidía con las prescripciones sobrenaturales. Ahí radicaba el verdadero problema, que no siempre se resolvía con una reinterpretación forzada o imprecisa de la doctrina confuciana. No obstante, el afán por conseguir prosélitos obligaba a buscar una vía de entendimiento. Y si a los cristianos chinos se les prohibía participar en las ceremonias confucianas, entonces quedarían excluidos de vivir en su comunidad, prácticamente condenados al ostracismo político y social. Pese a la lógica del razonamiento, sus puntos de vista serían rechazados por la ortodoxia católica. Con eso y con todo, la polémica en torno a los ritos exigió a las órdenes religiosas (jesuitas, dominicos y franciscanos) emprender el estudio de la milenaria filosofía china. Esta es, precisamente, la visión que pretendemos destacar.

No está de más subrayar que la Orden de Santo Domingo mostró ante el papado su rechazo a la política jesuítica de ajuste a las pautas y tradiciones

filosófico-religiosas chinas, siendo el fraile Juan Bautista Morales uno de sus impulsores. Esa actitud antirritos marcó el talante de la Orden de Predicadores. Domingo Fernández Navarrete (1676) se significó en la controversia escribiendo un alegato contra la compatibilidad del cristianismo frente a determinados ritos chinos. Después de valorar positivamente las enseñanzas morales de Confucio ("linda doctrina") y registrar su imperecedera influencia ("el oráculo mayor de toda la China, más celebrado y aplaudido en ella", "buen corazón, lindo ánimo y amplia voluntad") (ibíd.: 40, 110 y 129), se opuso a las consecuencias espirituales del confucianismo, preguntándose si la sociedad china rendía un culto excesivo, a veces sacralizado, a Confucio. Las narraciones mitológicas de su nacimiento, así como las leyendas que se le atribuían durante su juventud, habían sido consagradas por la sociedad china hasta el punto de elevarlo a la categoría de un ser sobrenatural, al cual se adoraba como si fuera una divinidad.

Al mismo tiempo, Navarrete examinó con todo detalle si el culto a los antepasados difuntos desbordaba el deber de piedad filial (*xiao*) hasta derivar en la superstición y la idolatría. En definitiva, Navarrete consideró la espiritualidad de los ritos chinos incompatible con la doctrina católica, si bien reconoció la validez de ciertas normas éticas y sociales: "Muchas cosas se hallan en los libros chinos que es fácil acomodarlas a las nuestras" (ibíd.: 187). Esta disputa terminó siendo más compleja y profunda de lo que a primera vista aparentaba, porque no se trataba de una mera cuestión de ritos y prácticas sociales, sino también de creencias religiosas. ¿Por qué una iglesia que condenaba con firmeza la herejía protestante toleraba el paganismo confuciano? (Schirokauer y Brown, 2006: 272). Hasta algunos jesuitas residentes en China, como Nicolò Longobardo, refutaban la política de Ricci y Pantoja. Finalmente, la máxima autoridad eclesiástica puso fin a la controversia: *Roma locuta, causa finita* ("cuando Roma ha hablado, la causa está finalizada"). En 1704 el papado condenó los ritos confucianos y en 1742 dictó una bula por la que ratificaba la condena.

Ahora pretendemos identificar a cuatro misioneros españoles que mostraron una suerte de simpatía contenida a las enseñanzas de Confucio. Ellos mostraron interés por entender la esencia y características de esa

filosofía que había morado en la conciencia de millones de chinos desde la dinastía Han. Los tres primeros ya nos resultan familiar: Juan de Cobo, Diego de Pantoja y Domingo Fernández Navarrete. Al igual, que los anteriores, el cuarto fue un temprano admirador de la convivencia social confuciana. Se trataba del fraile franciscano Antonio de Santa María Caballero, quien había estudiado la filosofía oriental, e incluso intercambió puntos de vista con algunos eruditos chinos.

Cobo y Navarrete pertenecían a la Orden de Predicadores (dominicos). Aprendieron a manejar la lengua nativa de los chinos y tradujeron al español, con una diferencia de casi 80 años, una misma obra china de contenido tan ecléctico como moralizante, ya que está cargada de influencias confucianas, taoístas, budistas y neoconfucianas. La obra *Mingxin Baojian*, editada por Fan Liben en 1393, pasó a denominarse, en la versión bilingüe min nan-española[145] de Cobo, *Beng Sim Po Cam*, traducida al español con el impreciso título *Espejo rico del claro corazón* (*circa* 1592). Al traducirla del mandarín al castellano, Navarrete modificaría ese título con otro más largo, pero también más definido: *Espejo precioso del alma o espejo precioso que alumbra y comunica luces al corazón e interior del hombre*. Adviértase que en ambos títulos aparece una palabra clave —*espejo*—, pues nos ayudará a desentrañar tanto el significado como la finalidad de la obra. Los términos *espejo*, *lámpara* o *luminaria* se utilizaban desde la Antigüedad para definir un género literario compuesto de directrices o máximas morales y políticas de carácter educativo. Había que mostrar las grandes cualidades del ser humano, cualidades propias de la conciencia natural, que iluminaban el entendimiento y motivaban la voluntad. Muchos de esos libros moralizantes se titulaban *Espejo de príncipes* (*Speculum principum* de Pedro Belluga, *Speculum Regum* de Álvaro Pelayo), *Espejo de caballeros* o *Espejo de virtudes*. El espejo ayuda a reflejar la sabiduría, las virtudes humanas y el sentimiento de justicia. Utilizando palabras del propio Navarrete, permite ver "el corazón interior del Hombre". Bajo esa justificación se escribieron numerosas obras en distintas épocas y distintas latitudes geográficas. Unas enseñaban el conocimiento político y social, otras guiaban el comportamiento ético-religioso, y otras combinaban el conocimiento teórico con el comportamiento

práctico. Se trató de un fenómeno universal, existente en las civilizaciones romana, cristiana e incluso musulmana, como lo demuestra *Lámpara para príncipes* del hispanomusulmán al-Turtusi. Igualmente, había proliferado en China un género literario similar dedicado a la educación moral: el mengshu. Se trataba, pues, de libros educativos, aleccionadores, muy utilizado en las escuelas para instruir a los pupilos.

Gracias a las dos monografías citadas, Cobo y Navarrete lograron transmitir en lengua españoles unas virtudes que expresaban valores universales. Cualquier civilización, cualquier mentalidad, cualquier pensamiento identificado con la rectitud y la bondad se sentiría identificado con ellos. Estos dos precursores de la sinología se afanaron por establecer una de las primeras líneas de comprensión entre las culturas de Occidente y del Extremo Oriente. Eso sí, siendo muy selectivos a la hora de compatibilizar los preceptos filosóficos chinos con la fe cristiana. Depuraron aquellas máximas incompatibles o no coincidentes con sus creencias político-religiosas. Algunos vocablos chinos equivalentes a crimen, error o vicio se tradujeron como *pecado*. El vocablo *monje budista* se adaptó a la palabra cristiana *sacerdote* y la expresión *tian*, ya vista con anterioridad, se tradujo por *el cielo cristiano*[146]. No es casual que en las dos labores de traducción se auxiliasen de traductores chinos convertidos al cristianismo. Todo ello se hizo sin tener una experiencia traductora previa que hubiera desbrozado el camino. Tal vez ni siquiera contaban con un diccionario fiable que facilitase la tarea traductora.

El resultado final —brillante para los rastreadores del diálogo intercultural — es un texto conciliador que procuraba, en la medida de lo posible, satisfacer ideologías distintas. Comprobémoslo mediante algunas referencias del propio Cobo. El capítulo sexto de *Beng Sim Po Cam* ("De la conformidad con el propio estado") concuerda con el décimo mandamiento de la ley de Dios ("no codiciarás los bienes ajenos"). El capítulo 17 ("De cómo se debe guardar la verdad") se subsume en el octavo mandamiento ("no levantarás falso testimonio, ni mentirás"). Buena parte del capítulo 10 ("De la doctrina que se debe dar en la familia") se integra en el cuarto mandamiento ("honrarás a tu padre y a tu madre"). Algunas perversidades de la conciencia

como la codicia ("hacer ventaja a otro en dinero es hacerse malo") equivale al pecado capital de la avaricia (Cobo, 1998: 47). Y en cuanto a los aforismos políticos chinos, si nos fijamos en la frase "cuando estuviere en paz, no te olvides de la guerra" (ibíd.: 96), seguramente la identificaremos con la máxima latina *si vis pacem, para bellum* ("si quieres paz, prepárate para la guerra"). Incluso el viejo proverbio europeo "más vale prevenir, que curar" encaja a la perfección con el consejo de Suu: "Quien previene los desconciertos antes de que venga y repara su casa y su reino del daño que está por venir, éste previene las tristezas futuras" (ibíd.: 97).

Pese a las repetidas deformaciones del pensamiento clásico chino, la versión española de *Beng Sim Po Cam*, compuesta por Cobo y sus colaboradores chinos entre 1590 y 1592, pasaría a la historia (o protohistoria) de la sinología con el hito de ser la primera traducción de un texto chino a una lengua occidental. Para justipreciar la magnitud del esfuerzo realizado, diremos que la primera traducción de una obra china a la lengua inglesa fue realizada por George Staunton más de dos siglos después. Se trataba, pues, de una versión del código legal de los Qing y, para la traducción inversa, en 1805 vertió al chino la obra de un médico inglés relacionada con la vacuna de la viruela (Crossley, 2002: 167).

Cabe apurar aún más la trascendencia de aquel precoz logro conseguido por Cobo. Lo más característico del pensamiento griego fue la filosofía, mientras que en Roma sobresalió el derecho, debemos convenir que el pensamiento chino brilló con luz propia por su genial filosofía moral. Tanto la filosofía griega como el derecho romano y la filosofía moral china han influido decisivamente en las civilizaciones actuales. Pues bien, Cobo vertió por vez primera a una lengua romance el compendio básico de ese ideario ético chino. Su afición por superar las barreras al entendimiento mutuo no terminó ahí. En 1593 compuso un ensayo destinado al lector chino, el *Shih-lu*[147]. Se trataba de explicar la dogmática del catolicismo haciendo uso de la filosofía y la terminología chinas. Labor esta erizada de dificultades lingüísticas e ideológicas. Como se trataba de una obra relacionada con una espiritualidad novedosa, recurrieron a neologismos, adaptaciones desconocidas o a la mera reinterpretación de formas lingüísticas ya existentes en las lenguas sínicas.

Ha llegado el momento de detenernos en el *Espejo* de Fernández Navarrete. El lector encontrará la obra en su cuarto tratado. Él mismo reconoció la utilidad de traducir *Mingxin Baojian*, siguiendo así el precedente de los primeros sabios cristianos que estudiaban obras no cristianas. Es muy probable que ignorase la versión de Cobo. De lo contario, la habría citado, ya que él acostumbraba a nombrar las obras por él leídas como las de Mendoza o Martino Martini. Como tercera consideración, Navarrete acostumbraba a intercalar en su traducción numerosas referencias a autores "paganos" (Platón, Aristóteles, Séneca, Cicerón, etc.) y, sobre todo, a cristianos (los evangelistas, santo Tomás, san Agustín, Francisco Suárez, etc.). Como última reflexión comparativa, contamos hoy con trabajos de investigación que se han ocupado de contrastar las versiones de Cobo y Navarrete. Si se comparan entre sí, concluiremos que la primera está más apegada al texto original, mientras que Navarrete ofrece una traducción más figurada y libre[148].

Por su parte, el jesuita madrileño Diego de Pantoja escribió una obra favorable a la concordia entre el cristianismo y el confucianismo. Traducida y publicada en chino mandarín (Pekín, 1614), su *Tratado de los siete pecados capitales y de las virtudes*, también llamado *Compendio de las siete superaciones* (Qī *Kè Dàquán*), pertenece al género religioso, porque examina los siete pecados capitales y las siete virtudes infusas, aunque la obra está equipada de un indudable trasfondo ético-filosófico. Téngase presente que la soberbia, la ira o la pereza, entre los pecados, y la prudencia, la justicia o la caridad, entre los ideales cristianos, se manifiestan en el seno de cualquier sociedad, sea o no creyente. Aquí entra el esfuerzo de encajar la doctrina cristiana en una sociedad amante del orden y la armonía, pero cuya mentalidad se asienta sobre fundamentos propios y específicos. La obra despertó cierto interés y hasta la admiración entre los influyentes eruditos y pensadores pequineses. Así se explica que 15 años más tarde reapareciera en la *Primera compilación del estudio del catolicismo* de Li Zhizhao, y que siglo y medio después de publicarse fuese reseñada en la *Colección imperial de los cuatro tesoros doctrinales* (*Siku Quanshu*).

Otras coincidencias entre los ideales del confucianismo y del cristianismo

fueron reveladas por Antonio de Santa María Caballero (1602-1699), virtual fundador de las misiones franciscanas permanentes en el Reino del Centro; si bien, como hicieron todos aquellos que intentaron conciliar el confucianismo y el cristianismo, necesitó manipular el sentido primigenio de los términos para encajarlos entre sí. Caballero buscó con ahínco los máximos puntos de convergencia con el confucianismo. Escribió la obra *Tianruyin* (Jinan, 1664), que en lengua latina se conoce por *Concordantia legis divinae cum quatuor libris sinicis*. Se le añadió un prefacio de Wei Xuequ, así como una introducción de Shang Huqing, por lo que daba a entender la participación de intelectuales chinos en la composición, intercambio de ideas y en la mejora de la versión literaria china. Santa María copió y comentó determinados fragmentos de los Cuatro Libros confucianos. Sucede que forzó su interpretación al criterio católico. Algunos términos como *Gran Saber* o *Cielo* se identificaron con el Dios cristiano. Al sentido que dio Confucio a la convicción o creencia ("cree sinceramente y estudia con diligencia") quedó transformado en una suerte de fe a la divinidad cristiana (Luo, 2021: 587-588).

Tengamos presente que esas manipulaciones se evidenciaron por ambos lados. Tan adulterado quedó el confucianismo tras el intento misionero de cohonestarlo con el cristianismo, como el falso mesianismo evangélico que rezumaba la ideología del líder político-religioso Hong Xiuquan (el autocalificado hermano menor de Jesús) al movilizar el movimiento rebelde Taiping (1850-1864). Bien es cierto que el intento misionero de compaginación acabó tras unas discusiones filosófico-teológicas, mientras que la rebelión Taiping se saldó con más de 20 millones de muertos.

Hasta ahí llegaron las fallidas posibilidades de salvar las diferencias ideológicas. Siempre quedará sin respuesta la cuestión de si habría aumentado las conversiones cristianas de haber sido más tolerante con las creencias ancestrales chinas. Sucede que, con la traumática reforma protestante, especialmente tras el Concilio de Trento, la Iglesia romana había redefinido sus señas de identidad de manera resolutiva. Ante el cisma protestante, dolorosamente clavado en el corazón de la Iglesia romana, el margen de tolerancia hacia los ritos chinos había quedado prácticamente

descartado. Si observamos esta polémica en retrospectiva, ahora nos damos cuenta de lo irónico y estéril del caso, porque la semilla de la contradicción siguió su curso hasta que en 1939 el papa Pío XI removiera todas las dificultades existentes y diera una nueva respuesta a la vieja polémica. Autorizó, ya de manera definitiva, la observancia de los ritos confucianos. Se necesitaron más de dos siglos para revocar la prohibición anteriormente vigente. Pero, con independencia de los cambios de criterio, esa vieja y envenenada polémica sirvió de acicate para traducir, conocer, así como alentar el estudio de textos filosóficos atesorados por la China milenaria. Desde esa perspectiva, fue un avance en el sentido de abrir nuevas fronteras al conocimiento occidental.

CAPÍTULO 7

OTRAS OBRAS ESPAÑOLAS ESENCIALES PARA CONOCER EL IMPERIO MING

Sin la advertencia siguiente quizás estemos dando una imagen distorsionada de las fuentes del conocimiento hispano-chino. A resultas de lo anotado hasta ahora, diríase que fueron las órdenes religiosas las que suministraron en exclusiva los materiales de estudio necesarios para romper las barreras al mutuo entendimiento. Es evidente que representaron un importante papel en la tarea, pero no fueron los únicos. También ofrecieron información los empleados de la Corona, los comerciantes, los navegantes, los cosmógrafos y aventureros. Sabemos que el primero en dar información actualizada sobre el Catay de los Ming fue el diplomático medieval Ruy González de Clavijo. Los intereses políticos, defensivos y comerciales de Filipinas exigían mantener abierta unas vías de información y de enlace con los países circunvecinos. Se justificaba, pues, que los gobernadores y jefes militares de Filipinas, así como su cordón umbilical en México y en el Consejo de Indias, acopiasen documentación relacionada con China. Dado que escoger significa discriminar, vamos a seleccionar algunos fragmentos literarios de tres autores que pueden aportar valor añadido a la historiografía española sobre China.

EL SINCRETISMO LITERARIO DE BERNARDINO DE ESCALANTE Y SUS INSINUACIONES EN TORNO A LAS HAZAÑAS VIAJERAS DEL ALMIRANTE ZHENG HE

Al igual que Andrés de Urdaneta, descubridor de la ruta de retorno desde Manila a Acapulco, Bernardino de Escalante (*c.* 1535) también realizó labores propias de marino, cosmógrafo, escritor y sacerdote. En 1577 publicó su *Discurso de la navegación que los Portugueses hacen a los Reinos y*

Provincias del Oriente, y de la noticia que se tiene de las grandezas del Reino de la China, una obra no dedicada íntegramente al Celeste Imperio. Solamente diez capítulos tratan la temática china de una manera directa. En cualquier caso, se ha afirmado que el *Discurso* constituye la primera descripción de China en lengua española y que su esquema compositivo sirvió de luminaria a otros escritores posteriores, tales como González de Mendoza.

Antes de consignar el contenido básico de la obra, se hace necesario resaltar su falta de originalidad. Escalante no lo ocultó. Ni siquiera eso fue un obstáculo para su exitosa divulgación. Como se deduce del título que identifica la obra, el autor quiso registrar las exploraciones navales lusas en Oriente, por lo que necesariamente se debía inspirar en fuentes bibliográficas portuguesas; aunque es pertinente añadir que se auxilió de entrevistas personales a navegantes y comerciantes lusos. Probablemente también le fuese de ayuda haber vivido en la ciudad sevillana, donde se había habilitado una Casa de Contratación capaz de centralizar los asuntos de ultramar. Tampoco descartamos la consulta de otros medios de información, como mapas y cartas náuticas.

Quien preste atención al texto, se internará por las áreas tradicionales de información que más interesaban en su época: la descripción de lo que hoy se denomina la geografía física, la fauna y la flora, la geografía humana, política, urbana, económica, cultural y social chinas. Ya hemos examinado tales temas en los libros anteriormente referenciados que, por cierto, son posteriores al de Escalante. Ahora buscamos alguna huella distintiva y más inadvertida. El capítulo 10 ("De la navegación que los China que hacen en el mar y en los ríos") es el más interesante por lo que transmite expresamente y de lo que sugiere tácitamente. Tratándose de un libro sobre navegación, parecía adecuado escudriñar la náutica china. Permítasenos ampliar la información haciendo una breve referencia al trasfondo histórico de la cuestión. Cuando los españoles quisieron mantener los contactos con China, tenían que surcar un mar caótico, sin orden ni concierto, infestado de piratas y contrabandistas. Las autoridades Ming recibían de buen grado toda ayuda de portugueses y españoles con el propósito de limpiar las rutas marítimas de malhechores.

Recuérdese las gestiones chinas en Manila para apresar al pirata Limahon. El gran caos existente en la navegación marítima había sido provocado indirectamente por la política Ming de repliegue y aislamiento internacional (prohibición de navegación o *haijin*), toda vez que el vacío institucional chino fue reemplazado por poderes fácticos ajenos a la ley. No carecía Escalante de sindéresis al decir que "corsarios y ladrones" (chinos, japoneses, de Champa, camboyanos y del archipiélago malayo) los había "hartos por todas aquellas costas". Paralelamente, se incrementaron las prácticas de contrabando a un nivel exponencial. Ahora bien, hubo intervalos donde floreció una potente marina imperial, así como una robusta diplomacia comercial. La marina oficial china alcanzó entonces su apogeo. Ciertamente, el fundador de la dinastía Ming, Zhu Yuanzhang (emperador Hongwu) y, especialmente, Zhu Di (emperador Yongle) ordenaron la construcción de una poderosa armada con el objetivo de relanzar el comercio exterior, limpiar las aguas marítimas de maleantes, iniciar relaciones diplomáticas con los países lejanos y controlar a los países ribereños bajo el estatus de reinos tributarios o vasallos.

Entre 1405 y 1433 se realizaron siete travesías interoceánicas, que atravesaron los mares de China meridional, el océano Índico, hasta alcanzar el golfo Pérsico, la península arábiga y la costa de África oriental. Al mando de esa impresionante flota figuraba el almirante Zheng He (Ma Sambao, 1371-1433), un personaje que hasta los actuales escolares chinos conocen por sus colosales expediciones marítimas, de igual modo que los hispanos conocemos a Cristóbal Colón. Por cierto, hace ya varias décadas salió al mercado un polémico libro que concluía, con una notoria debilidad de pruebas, el arribo de esa flota china a América en 1421, 71 años antes que Colón. Hay quienes asumen como cierto un hito todavía más fantasioso: el regreso a China, pues afirman que, a resultas de ese tornaviaje, se diseñó un mapa chino en la primera mitad del siglo XV, mapa supuestamente perdido, aunque milagrosamente "reproducido" en 1763. Al parecer, ese misterioso mapa incluía algunos datos cartográficos de la costa continental americana. Convengamos que Zheng He no necesita mistificarse a tal nivel para lucir con luz propia en los anales de la historia universal de la navegación.

El caso es que Escalante escribió sobre los avances náuticos chinos del

siglo XV, así como de las gestas realizadas por los llamados viajes del tesoro, protagonizados por el propio Zheng He. El escritor español no lo citó expresamente, tampoco a su mentor, el emperador Yongle, principalmente porque las primeras fuentes portuguesas y españolas no sabían transcribir los nombres chinos al portugués o castellano. Como mucho, las antiguas crónicas los identificaban con un apelativo o sobrenombre que sonase eufónicamente a los ibéricos. Además, y esto es relevante a los efectos de nuestro estudio, el almirante Zheng He, un eunuco musulmán, terminó siendo literalmente borrado del recuerdo histórico al renovarse la política aislacionista, precisamente la política que conocieron los españoles. Sin embargo, la crónica de Escalante habla expresamente de "una grande armada que venía sobre la India". ¿Qué otra gran armada de la época Ming arribó al sudoeste de la India, superando a la de Zheng He? Pero aún hay más datos valiosos. El relato que hace Escalante de las hazañas interoceánicas coincide sustancialmente con las gestas de este almirante. Vale la pena contrastar el texto del español frente a otros, contextualizándolo con las informaciones proporcionadas por los historiadores chinos.

Discurso resume las expediciones marítimas de la manera siguiente:

> Antiguamente navegaron mucho, conquistando islas y reinos de aquel mar, hasta llegar a la India de la que hay hoy día memoria suya en la costa de Coromandel, que es en la contra costa del reino de Narsinga [Vijayanagar] de la banda del mar de Bengala… y en el reino de Calicut [actual Kozhikode] hay árboles de fruto de mucho tiempo que los naturales dicen que ellos [los chinos] los plantaron (Escalante, 2009: 59).

Es rigurosamente cierto que la flota de Zheng He, a veces compuesta por varios centenares de navíos, realizó viajes transoceánicos. También sabemos que los barcos estaban especializados para desempeñar distintas tareas, desde las bélicas, las logísticas (suministro de alimentos, agua potable, vestimentas, taller de reparaciones), la custodia del tesoro y de regalos; e incluso otros que transportaban animales, semillas, esquejes de plantas o bien cultivaban a bordo especies vegetales medicinales. Se explica, pues, el comentario de Escalante en el sentido de haberse trasplantado "árboles de fruto" genuinamente chinos en la costa de Malabar. Una de las finalidades perseguidas por estas expediciones diplomático-comerciales consistía en

mostrar el poderío hegemónico y la magnificencia del imperio Ming. El fragmento de Escalante revela otra realidad ineludible, el sojuzgamiento de pueblos mediante el vasallaje o "conquistando islas y reinos". En efecto, durante la tercera expedición, Zheng He invadió el reino de Kotte (en Sri Lanka), apresando a su rey, junto a la familia real, como represalia por haberse aliado con piratas y rehusar el vasallaje chino. En el cuarto viaje se enfrentó a fuerzas de locales pertenecientes a un gobernante de Sumatra.

Las distintas expediciones transportaban con cierta asiduidad a más de 20.000 personas. La flota se asemejaba a una ciudad flotante, dotada de servicios múltiples y de personal especializado. Escalante parece sugerir al lector que los viajeros chinos dejaron numerosa descendencia en los países visitados, lo cual no supondría una idea disparatada en atención a la larga duración de los viajes, los contactos personales con la población nativa y las deserciones de tripulantes o viajeros. Según sus palabras, los chinos "fueron señores de Iaoa [Java], y de los reinos de Malaca, Siam [Tailandia] y Chapaa [Champa, actual Vietnam] como comúnmente se afirma, y parece ser así, porque todos los naturales de estos reinos son muy achinados"[149].

Discurso puede convertirse, si se verifican sus datos con la realidad, en un valioso documento capaz de proporcionar pistas para descubrir tesoros chinos que yacen en el fondo del mar. Nos explicamos. Es sabido que la flota de Zheng He libró batallas navales y, aunque saliera finalmente victorioso, perdió algunas naves. Otras se hundieron a causa de los temporales o por haberse topado con arrecifes. También sabemos que algunas naves custodiaban riquísimos tesoros. El hallazgo de lo que resta de esos barcos hundidos permitiría recuperar parte de un tesoro perdido y ayudaría a reconstruir la historia expedicionaria durante la primera mitad del siglo XV. Por fortuna para la historia de la navegación, ya se están realizando investigaciones al respecto. Conforme a la información publicada por *South China Morning Post*[150], un equipo interdisciplinario compuesto por historiadores, arqueólogo y técnicos están desarrollando un programa de investigación en las costas de Sri Lanka, concretamente en la costa de Colombo, con el fin de recuperar los restos de un navío cargado de oro, piedras preciosas y objetos religiosos. En este contexto, Escalante dio

cumplida cuenta de otro naufragio provocado por las circunstancias desfavorable a la navegación, aunque en esta ocasión se localizó al norte de Sri Lanka, precisamente en los peligrosos bajos de Chilao, modernamente denominados el puente de Adán (puente de Rama). Hablamos de una barrera de arrecifes y bancos de arena situados entre la isla de Manar (Sri Lanka) y Tamil Nadu (costa sudoriental de la India). El tenor literal del fragmento es el siguiente: "Y en los bajos de Chilao, que se extienden desde la isla [de] Ceilán hacia la costa de Coromandel, se afirma por los de la tierra que se perdió una grande armada de ellos que venía sobre la India, por no acertar la navegación" (ibíd.: 59-60).

Corresponda o no tal naufragio a la flota de Zheng He, las autoridades e investigadores de la actual China tienen a su disposición una valiosa pista sobre pecios marinos que pueden arrojar alguna luz a los todavía imprecisos acontecimientos de su esplendor naval.

Tenemos reservada una última reflexión formulada por Escalante que se relaciona con las causas que aconsejaron finalizar las aventuras interoceánicas, causas que concuerdan, a grandes rasgos, con la realidad histórica. No pueden ser otras que las que dieron término final a las colosales travesías de Zheng He. El escritor español esgrimió como argumento principal el extraordinario consumo de recursos humanos y materiales, hasta el extremo de superar los beneficios políticos y económicos:

> […] Viendo cómo la India les consumía mucha gente y grandes riquezas de su propio Reino […] que todas las demás naciones se aprovechaban de ellos, y ellos no de nadie; se determinaron todos los gobernadores de las provincias de consultarlo con su propio Rey, que a la sazón era, y pedirle que lo remediase. El cual estableció por ley, que se guarda hoy precisamente, que ningún súbdito suyo navegase fuera del Reino so pena de la vida, y que por tierra ni por mar entrase algún extraño sin expresa licencia suya o la de los gobernadores donde arribasen a puerto (ibíd.: 60).

El español debe estar aludiendo a las advertencias dirigidas al emperador Yongle por parte de su ministro Xia Yuanji y los militares chinos, quienes se quejaron de los cuantiosos gastos que soportaba el tesoro imperial como resultado de esos viajes, considerados suntuarios, máxime cuando se necesitaba financiar la guerra contra los mongoles y vietnamitas, a lo que se

añadía otros gastos como la construcción del palacio imperial en Pekín y la reparación del Gran Canal. El siguiente emperador, Hongxi ordenó el cese de todas las expediciones navales; incluso volvió a prohibir la navegación de barcos privados, aunque su sucesor, Xuande, permitió realizar el último viaje interoceánico.

Escalante —dotado de formación marinera, no lo olvidemos— basaba el espectacular desarrollo de la marina china sobre unos avances técnicos que mejoraban la duración y seguridad de las naves, las cuales estaban forradas con una brea especial que tapaba las costuras. Una vez aplicada varias capas de tan singular brea sobre el casco, la nave se hacía más resistente. Pero el adelanto técnico más ingenioso, totalmente desconocido por los occidentales, consistía en una bomba de achique del agua: "Bombas hechas de muchas piezas a la manera de norias [...] con tal artificio que un hombre solo sentado meneando continuamente los pies desaguará un gran navío en poco tiempo, por mucha agua que haga" (ibíd.: 61). Por lo que concierne a la estructura de los barcos, Escalante aseguró que los portugueses copiaron unos curiosos corredores situados en la popa. Y aunque él no lo comentase, existieron otros adelantos técnicos en la flota de Zheng He, como la división interior del buque en compartimentos estancos, evitando así la inundación total de sus cubiertas ante la ruptura parcial del casco.

El otro español que dedicó algunas líneas a la gran flota china, casi dos décadas después, es el fraile agustino Hierónimo Román. Su libro *Repúblicas del mundo* (1595) se detiene en las travesías chinas a lo largo del sudeste asiático, la costa de Bengala y la costa occidental india. Pero todo lo que él dice ya lo había narrado antes Escalante, si bien con menos adornos literarios. Como compilador de informaciones ya conocidas, los datos aportados por Román carecen de originalidad, por lo que el valor de sus informaciones sobre la política marítima de los Ming es puramente divulgativo.

APUNTES SOBRE LA EXPERIENCIA VIAJERA DE MIGUEL DE LOARCA EN EL SUDESTE DE CHINA

El militar, encomendero y escritor Miguel de Loarca (o Luarca), cuyas fechas exactas de nacimiento y fallecimiento siguen ensombrecidas por la incertidumbre, debe figurar como uno de los primeros visitantes españoles al imperio Ming. Ya hemos tenido la ocasión de mencionar su manuscrito *Relación del viaje a la China*[151] (1575). Conocemos también el entorno político e histórico que propició el viaje diplomático a Fujian, la provincia china que mantenía los más estrechos vínculos de conexión con las islas Filipinas. Sabemos, por añadidura, que Loarca plasmó en sus papeles algo más que una mera crónica viajera, pues a través de ella se interesó por la geografía e historia, el Gobierno central y local, el ejército, la religión, el propio entorno de la civilización sínica y, de interés especial para los españoles, los diferentes puertos de navegación existentes en la provincia de Fujian. Como bien nos recordaba este cronista, "si se ha de tener amistad con el reino de China, la habitación de los españoles ha de ser en la provincia de Oquiam [Fujian]".

Este escritor puso "mucha diligencia" en consultar libros a través de un traductor y documentarse sobre la realidad china. Pretendió estudiar la evolución de la dinastía imperial desde sus antecedentes mitológicos hasta el soberano entonces reinante, Wanli, el que más interesaba conocer. Vano intento, pues, como él dijo, "de aquel linaje no se atrevía nadie a comprar libros que tratan de sus hechos"[152]. Dado que el tratamiento del matrimonio chino le suscitó gran interés por su contraste al español, vamos a examinar una vieja costumbre aplicada al casamiento chino diferente a la española. Loarca anotó que la dote (donación por causa del matrimonio) pasaba del marido a la mujer (Folch, 2021: 259). La dote china (*caili*, *pinil*) es una práctica milenaria, cuyos inicios se remontan a la dinastía Zhou occidental (1046-771 a. C.). El mecanismo básico de la dote china fue en tiempos de Loarca como sigue: la familia del novio transfería la dote a la familia de la novia a modo de gratificación por haberla criado y enseñado a ejecutar las tareas domésticas. En cambio, la dote española seguía otro derrotero. Se trataba, pues, de los bienes que el padre de la novia dejaba al novio para que los administrase y, con los beneficios obtenidos, contribuyese al sostenimiento de las cargas familiares. La dote española está actualmente en

desuso. De hecho, la reforma del Código Civil de 1981 suprimió su régimen jurídico, aunque no la prohíbe, siempre y cuando se constituya de manera libre y voluntaria.

A partir de todos esos datos, percibimos las diferencias entre la dote china y la española, diferencias fundamentadas en causas antropológicas. Las dos instituciones matrimoniales comparten criterios propios de una sociedad machista y patriarcal. Sin embargo, persiguen objetivos distintos. La dote china se identificaba más bien con el ideal confuciano de justicia distributiva, toda vez que la esposa se integra en la familia del marido, de manera que los padres de la novia pierden un familiar. Una vez casada la hija, ya no trabajará en el mantenimiento de la casa paterna, por lo que sus padres deben recibir una compensación económica de la parte más beneficiada, esto es, la familia del marido. En cambio, la dote española, suministrada por los familiares de la novia, se articula sobre la idea de una nueva familia, desprendida de padres y madres, de manera que es el marido quien recibe los bienes y derechos patrimoniales con el objetivo de sufragar los gastos comunes de la nueva familia.

Esa aproximación pionera de Loarca a una de las tradiciones matrimoniales chinas queda mejor contextualizada si leemos un estudio antropológico sobre la institución matrimonial en la región de Xiao-ou (Shaowu, provincia de Fujian). A principios del siglo XX, el fraile dominico Jaime Masip hizo una detallada descripción de la institución matrimonial, los preparativos, la ceremonia nupcial, la vida conyugal y el divorcio en la revista *Anthropos* (Masip, 1907). El precio que la familia del novio pagaba a la de la novia se denominaba *pin-kin* (*pin jin*) (ibíd.: 717). Según el planteamiento de Masip, los novios prácticamente compraban a las novias. Haciendo un cálculo de lo que costaba la dote china, afirmó que, a finales del siglo XIX y principios del XX, los desposorios solían costar unos 100 pesos y, para los cónyuges de mayor riqueza, entre 200 y 300 pesos (ibíd.: 716).

GARCÍA DE SILVA Y FIGUEROA RELATA EL FALLIDO INTENTO TIMÚRIDA DE DESTRONAR LA DINASTÍA

MING

Volvemos a interesarnos por la biografía de Timur (o Tamerlán) vinculada a China tal y como la relataron los cronistas españoles de final de la Edad Media e inicios de la Moderna. Resulta pertinente recuperar la figura del embajador Clavijo, quien abandonó Samarcanda mientras Timur ultimaba los preparativos de su campaña bélica. Ya había ordenado reforzar su ejército para invadir la China Ming. Dos siglos después, otro embajador, García de Silva y Figueroa (1550-1624), enviado a Persia por el rey Felipe III con la finalidad de negociar una alianza antiturca ante el sah Abás I el Grande, dejó escrito una serie de comentarios sobre los acontecimientos políticos acaecidos en Oriente. Su manuscrito[153] sigue narrando la crónica sobre Timur donde Clavijo la dejó. Silva se detiene a explicar los detalles de la tentativa timúrida de invadir China: "Escogió de toda la gente pagada que él tenía, así conocen el ejército ordinario que con él residía, como del que había en presidio de las provincias más cercanas, en que había 800.000 hombres, 380.000 de la gente de más valor y experiencia de guerra" (González de Clavijo *et al.*, 1782: 244). El ejército expedicionario partió con una avanzada comandada por su hijo (Hambrain Soltan, según Clavijo). A continuación, le seguía el propio Timur y su ejército, acompañado por la corte itinerante.

¿Por qué falleció Tamerlán antes de enfrentarse al ejército Ming? Leyendo a Silva, uno llega a la conclusión que Timur incurrió en algunos errores durante su precipitada marcha hacia China. Tal vez el conquistador timúrida quiso asestar un golpe rápido a unas tropas chinas que aún no estaban suficientemente preparadas para repeler la agresión. Ni siquiera esperó la llegada de estaciones climatológicas más benignas. Las inclemencias del tiempo invernal se convirtieron en un tormento infernal. Bajó la temperatura drásticamente y nevó copiosamente: "La incontrastable furia del tiempo que cargó furiosamente venció la constancia y el deseo de Tamur [Timur], forzando a parar siete jornadas en Agasulat" (ibíd.: 246). Era el mes de febrero de 1405. Poco después se consumaría la desgracia. Con grandes sacrificios llegaron a Anzar (actual Otrar, al sur de Kazajistán), "adonde vencido del dolor de ver impedidos sus grandes designios, cayó en una

gravísima y mortal enfermedad") (ibíd.). Silva apunta que falleció con 71 años el 11 de febrero de 1405. Otros historiadores consideran que falleció entre el 17 y el 19 de febrero, contando con 68 años. Y en cuanto a la causa de la muerte, no está actualmente clarificada. Opinan unos que debió morir de gripe o neumonía, lo cual concuerda con los comentarios del embajador español. Pero este parece concretar algo más los síntomas de la enfermedad o enfermedades que en él concurrieron, ya que, junto a la fiebre, sufrió dolores en el costado y en el pie izquierdo. Además, aparecieron dos abscesos supurados, uno a la altura del hígado y otro en la ijada superior izquierda, por lo que no debe descartarse alguna enfermedad hepática o del bazo. Tengamos presente que Timur era aficionado a las libaciones etílicas. Su muerte pudo estar asociada a una cirrosis hepática. El alcoholismo crónico, junto a la avanzada edad del conquistador, deben considerarse causas posibles del fallecimiento. He aquí la contribución historiográfica del embajador Silva al conocimiento de la gran amenaza exterior que puso en serios apuros el Imperio chino, aunque los partidarios de la dinastía Ming achacaron la repentina muerte de Timur y el fracaso de su campaña militar a la voluntad del Cielo. Se referían, pues, a una decisión celestial que tenía la virtualidad de castigar con una calamidad (*tianhuo*) al "malvado" Tamerlán y así reafirmar la legitimidad Ming al trono del dragón imperial.

CAPÍTULO 8

PRIMEROS COMENTARIOS SOBRE EL DESPLOME DEL GOBIERNO MING Y EL ASCENSO DE LA DINASTÍA MANCHÚ

Ya se ha reiterado el gran impacto de las imágenes literarias transmitidas por Mendoza a la hora de describir y divulgar este país considerado tan enigmático como fascinante. Él consiguió elevar la curiosidad lectora occidental como siglos antes ya lo había hecho Marco Polo con su *Libro de las maravillas*. Sin embargo, el texto de Mendoza tenía una fecha temprana de caducidad. Al cabo de medio siglo después se divulgaron los escritos de los jesuitas italianos, portugueses, flamencos y españoles, ya que tenían un conocimiento más riguroso, actualizado y directo del imperio Ming. Vuelven los españoles a aparecer en la historiografía a la hora de examinar el sangriento cambio dinástico operado en 1644. Sin embargo, la guerra de unificación manchú resultó más larga y cruenta de lo inicialmente esperado. Duró 65 años, desde 1618, cuando el caudillo yurchen Nuharci declaró la guerra a los Ming, hasta 1683, una vez que el nieto de Koxinga se rindió y entregó la isla de Taiwán al emperador Kangxi. Como luego comprobaremos, ese Koxinga, comandante en jefe de una poderosa armada privada, al tiempo que comerciante y corsario, puso en serios apuros la soberanía española en Filipinas. De aquí se deduce la preocupación española por la situación de inestabilidad en China continental y el mar de China meridional. Tanto el plan evangelizador del patronato regio español como los intereses políticos, comerciales y estratégicos españoles exigían mantener el más estrecho seguimiento informativo.

Con el fin de insertar las informaciones y los comentarios españoles en este contexto histórico, proporcionaremos una visión general y básica de los principales acontecimientos que causaron la caída del último emperador

Ming, Chongzhen (*r.* 1627-1644), y el ascenso del Gran Qing, entronizado como Shunzi (*r.* 1644-1661). Difícil tarea es la de condensar una historia compleja sin caer en el mero reduccionismo fenomenológico.

Nos hemos acostumbrado a asociar el imperio Qing con los manchúes, una etnia tungús pobladora de lo que posteriormente se denominaría Manchuria, al noreste de China. La legitimidad dinástica procedía de allí, justamente cuando Nuharci fundó la dinastía Jin Posterior, que finalmente se denominaría Qing. Sin embargo, la invasión manchú o la conquista tártara al Reino del Centro se ejecutó gracias a la participación de soldados étnicamente diversos. Los generales manchúes no necesitaron destronar personalmente al último Ming, ni siquiera conquistar Pekín. En 1644, un carismático y oportunista líder de la rebelión popular, Li Zicheng, consiguió destronar al emperador Chongzhen para después autoproclamarse emperador, creando así una fugaz dinastía llamada Shun, dinastía que recibió el rechazo de la élite política, militar e intelectual china. Terminó siendo derrocada a los pocos meses por las tropas del más capacitado general Ming en la época, Wu Sangui, un aliado de Shunzhi, a quien le ayudaría después a conquistar el territorio sureño. Retengamos el nombre de todos ellos, pues Palafox y Navarrete incluyeron a estos tres personajes en sus respectivas crónicas históricas. Por todo lo dicho, es lícito aseverar que la llamada conquista manchú del País del Centro es, sobre todo, un prototipo de conquista interétnica. Junto al pueblo yurchen (manchú), lucharon a favor de los Qing algunos ejércitos compuestos por la etnia han (china), más los descendientes de matrimonios mixtos, los mongoles e incluso soldados coreanos[154]. Para que esta nueva dinastía perviviera cerca de 300 años fue necesario adoptar costumbres sociales, así como prácticas culturales, administrativas, gubernamentales y funcionariales genuinamente chinas.

En concordancia con lo señalado anteriormente, prescindamos de la falsa idea de que la dinastía Ming cayó exclusivamente por el ímpetu guerrero manchú. A lo largo de la historia, los distintos emperadores Ming había logrado contener la fuerza expansiva de los pueblos situados más allá de su frontera norteña. Cierto es que en esta ocasión el ejército manchú se había consolidado mediante una federación de clanes tras más de 25 años de guerra

y negociación con jefes y caudillos regionales. Pero el fulminante hundimiento de los Ming en su propio recinto palacial de Pekín obedeció a causas intrínsecas y extrínsecas. Expliquémoslo de manera esquemática. Entre las causas intrínsecas o domésticas, cabe apuntar el progresivo desprestigio de la institución imperial. Semejante descrédito había sido forjado por ellos mismos. Los últimos Ming cayeron en la desidia, alejándose de los problemas que verdaderamente preocupaban a sus súbditos. Por citar las primeras críticas españolas al Gobierno Ming tardío, Palafox vio en el emperador Chongzhen bondad, pero también debilidad de carácter y un exceso de confianza en sus colaboradores: "Bien merece morir a manos de su confianza quien pone en poder de eunucos tan grande parte de su gobierno" (Palafox y Mendoza, 1670: 14-15). Por su parte, Navarrete hizo referencia al apartamiento de sus funciones imperiales: "Ayudó mucho […] la gran codicia del emperador, y su encerramiento en Palacio" (Fernández Navarrete, 1676: 412). Con el transcurso del tiempo se terminó por romper la tradición imperial de controlar los asuntos de gobierno de manera personal y autocrática. Wanli se pasó más de 25 años, desde 1589 a 1615, sin convocar una sola audiencia general. Tampoco respondía a los informes que se le sometían a su consideración, salvo los relativos a defensa e impuestos (Schirokauer y Brown, 2011: 255). Desde 1600 a 1620 ignoró totalmente sus deberes como emperador. Tianqi, el "emperador carpintero", delegó el ejercicio del poder imperial a favor de su eunuco favorito. El último Ming, Chongzhen, que no había sido instruido para ejercer como emperador, encontró la dinastía prácticamente hundida. A todo ello se sumaba un Gobierno central y provincial tiránico, errático y corrupto, despreocupado de los intereses colectivos, incapaz de afrontar los verdaderos desafíos que atenazaban la estabilidad interna y externa del país.

Para agravar más el desafecto popular al poder imperial, la crisis económica, agravada por las tensiones inflacionistas, coadyuvaron al declive del régimen Ming, ya que las provincias del noreste y noroeste, dedicadas principalmente a las actividades agropecuarias, sufrían hambrunas a causa de devastadoras plagas y catástrofes naturales. Al restringirse la oferta de géneros alimenticios, los precios de los productos básicos subieron a un nivel

exponencial, provocando una angustiosa carestía alimenticia en la población. Los disturbios populares no se hicieron esperar. Cierto es que las provincias del sur, especialmente las costeras, capearon mejor la crisis económica. Allí existían mayores niveles de apertura y de diversificación económica gracias a la producción manufacturera, la pesca y, desde luego, el comercio exterior. La plata obtenida como pago por la venta de mercadurías a los ibéricos, así como la prestación de servicios chinos en Manila y Macao, ayudaron a elevar el nivel de rentas en Fujian y Guandong. Así se explica que las provincias meridionales mantuvieran la lealtad a la dinastía Ming, aun cuando la ciudad imperial de Pekín hubiera sido conquistada por la insurgencia china.

Examinemos ahora las causas exógenas que provocaron el declive y posterior demolición del imperio Ming. La primera y más importante es el conflicto bélico manchú. La guerra supuso una auténtica hemorragia de recursos humanos, materiales y financieros para la ya alicaída dinastía Ming. Navarrete aludió a la crueldad y pericia con las que luchaban los manchúes, considerándolos maestros de la caballería. Además, supieron reutilizar armamento modernizado. Cuando conquistaron Fushun a los Ming, se adueñaron de un botín artillero que incluía cañones de bronce diseñados por los jesuitas.

Dado que estamos recomponiendo una historia compartida sinohispana, es preciso detenerse nuevamente en el factor plata. La plata, tanto novohispana como japonesa, contribuyó al auge, aunque también a la decadencia del imperio Ming. Si hemos de creer al aventurero italiano Giovanni F. Gemelli, viajero a China, Filipinas y México durante la última década del siglo XVII, el emperador chino llamaba al rey español *rey de la plata*. Sea verdadera o ficticia la anécdota, al menos es ilustrativa del rasgo con el que se identificaba al rey español. De acuerdo con el cálculo realizado por el Banco de México, durante los 250 años de viajes, el Galeón de Manila transportó al puerto de Cavite alrededor de 400 millones de pesos (Cano Borrego, 2016: 230). Debe admitirse que la plata procedente del Nuevo Mundo no solamente fluía por las manos de comerciantes chinos (sangleyes) y españoles. Ni siquiera toda la plata hispana provenía de Filipinas. Los portugueses también negociaban con plata española procedente del comercio bilateral en América

y en la península ibérica. También la transportaban desde Japón a China. Después se sumaron al llamado siglo de la plata los ingleses y neerlandeses, quienes adquirían plata vendiendo tejido indio o especias en Manila para luego intercambiarla en los mercados chinos. Como tenían prohibido el comercio directo con Filipinas, contrataban intermediarios indoportugueses, armenios, bengalíes, malayos… o bien utilizaban pabellones de conveniencia y, en repetidas ocasiones, recurrían al contrabando. Todos ellos habían asumido que los chinos no se interesaban por las mercancías europeas, salvo la plata. Gracias a la continua llegada de ese preciado metal, a partir de 1600 el Gobierno Ming contaba no solamente con monedas de cobre para las pequeñas transacciones, sino que incorporó progresivamente la plata como sistema de cambio para las grandes operaciones (Flynn y Giráldez, 1996a: 315), lográndose monetizar el mercado con este metal noble, cuyo generalizado uso se extendió a amplias capas de las finanzas públicas y del mercado privado. El sistema fiscal sobre actividades agropecuarias ya se había reformado, pasando de la tributación en especie, que planteaba problemas de valoración en términos de precios reales, a un patrón de valoración más definido y fiable: la plata. El mercado chino terminó por convertir la plata, amonedada o en lingotes, en un valor seguro, que incentivaba las inversiones y el ahorro familiar, al tiempo que proporcionaba fluidez, seguridad y confianza a las transacciones mercantiles.

Es evidente que la importación del oro blanco estimuló la economía china, pero al mismo tiempo creó una fuerte dependencia de la que se resentiría posteriormente. Ahora cabe preguntarse si la restricción del comercio entre América y China, impulsada por los comerciantes españoles e impuesta por Felipe IV antes de finalizar los años treinta del siglo XVII, con el propósito de privilegiar el comercio nacional, reducir el consumo de bienes suntuarios extranjeros (seda, porcelana, almizcle, objetos lacados) y frenar la descontrolada fuga de plata novohispana, repercutió desfavorablemente en el sistema monetario Ming, precisamente cuando más la necesitaba el régimen imperial. A la reducción de plata hispanoamericana se unió, a partir de 1635, la prohibición Tokugawa de exportar la japonesa, si bien los mercaderes neerlandeses se encargaron de comercializarla, aunque en una cuantía que no

está suficientemente aclarada[155]. No debió ser tan abundante para impedir la brusca contracción monetaria del Celeste Imperio. A tan adversas circunstancias se sumó otro desastre. Debido a la revuelta de los sangleyes en Manila y a la brutal represión de la Capitanía General de Filipinas, entre 1639 y 1640, el escaso intercambio de plata quedó prácticamente bloqueado. El sistema monetario y financiero Ming sufrió penosas consecuencias, no solamente económicas, también políticas y sociales. Sus efectos repercutieron desfavorablemente en las actividades económicas, disminuyendo el poder adquisitivo de la población que se dedicaba a la producción manufacturera, al transporte y comercio de mercaderías. Asimismo, afectaron al tesoro imperial, que experimentó una minoración sustancial de ingresos justo en el momento más crítico de la era Ming. No está claro si una afluencia masiva del mineral argentífero hubiera remediado el problema de la supervivencia dinástica. Sin embargo, queda al margen de cualquier duda que los gastos producidos por la larga guerra contra los invasores manchúes, la pérdida de cosechas y de tributos, las epidemias que mermaron la creación de riqueza, los intentos de contener la rebelión interior y la reducción del comercio exterior provocaron una auténtica sangría al tesoro. El déficit público debió llegar a su punto crítico, porque el último emperador Ming carecía de dinero para sostener un ejército que hiciera frente a la rebelión de Li Zicheng. El monarca se vio impelido a pedir a sus familiares que vendiesen sus bienes para pagar el salario del ejército imperial.

¿Contribuyó la supuesta reducción de plata hispanoamericana al colapso de la dinastía Ming? Los estudios realizados hasta ahora discrepan. Contamos con investigadores que han establecido una estrecha relación entre el declive de los Ming y la menor afluencia de plata hispana (Flynn y Giráldez, 1995; Atwell, 2005 y 1982). Otros no lo entienden así, argumentando que la verdadera escasez llegó con el inicio del Imperio sino-manchú, desde la segunda mitad del siglo XVII hasta 1695 (Von Glahn, 1996: 444). Todo parece indicar que la menor afluencia de tan precioso metal fue una causa coadyuvante al colapso Ming, aunque entre tantas causas mencionadas más arriba, esta no resultó la más decisiva[156].

Ya es conveniente abordar las crónicas hispanas de la segunda mitad del

siglo XVII. Sorprende tanto la prontitud como el interés para editar noticias chinas. Los jesuitas ibéricos difundieron con presteza las inquietantes noticias provenientes de tan lejano reino. El portugués Álvaro Semedo publicó, en lengua española, algunos comentarios sobre el conflicto bélico en su libro *Imperio de la China* (Madrid, 1642). Por su parte, los españoles no solamente trataron de registrar el gran giro histórico, también divulgaron, a través de los continentes americano y europeo, los sucesos que desencadenaron la caída del imperio Ming y su reemplazo por la dinastía Qing. Antes de que el jesuita italiano Martino Martini imprimiese su famosa obra *De bello tartarico historia* (1654) y, desde luego, antes de que Palafox, Fernández Navarrete, Kircher y otros diesen a conocer sus ensayos acerca de la candente actualidad china, se publicó en México (1650) y en Madrid (1651) un libro sobre las circunstancias que rodearon el declive y colapso del régimen Ming, así como la "entrada del tártaro en la China".

El libro, breve en páginas, aunque denso en contenidos, bastante ignorado por la bibliografía al uso, se titula *Summa del estado del Imperio de la China*[157]. Bajo ese título se agrupa un conjunto variopinto de cartas jesuíticas procedentes de la China imperial y Macao a Filipinas durante 11 años, desde 1638 a 1649. La obra da oportuna información sobre las rebeliones internas, el descontento popular y las traiciones de militares chinos que facilitaron la invasión manchú. Asimismo, contempla el desarrollo de la campaña bélica en el territorio sureño. Haciendo valer el talante edificante de las cartas jesuitas, no pocas informaciones combinan el relato de las actividades misioneras con las bélicas. Tal vez el lector deduzca que los jesuitas colaboraron y mostraron su apoyo a cualquier dinastía que aceptase sus consejos e influencia. De hecho, gracias a sus conocimientos humanísticos, artísticos, técnicos y científicos, colaboraron sagazmente con las dinastías Ming del Norte y Ming del Sur, lo que no resultó un obstáculo para convertirse en nuevos asesores de los primeros emperadores Qing[158]. Aún es posible afirmar algo más. Durante el vacío de poder ocasionado por el declive Ming, los jesuitas Buglio y Magalhães trabajaron a favor del señor de la guerra y líder rebelde Zhang Xianzhong en Sichuan.

JUAN DE PALAFOX ESCRIBE SU VERSIÓN SOBRE EL FRAGOR BÉLICO Y LA CIVILIZACIÓN TÁRTARA A MEDIADOS DEL SIGLO XVII

La historia volvía a repetirse como si fuera el estribillo de una canción. En los siglos pasados, y tras la decadencia y el descontento popular, la dinastía Ming había destronado violentamente al último emperador Yuan. 276 años después, el imperio Ming se desplomaría en parecidas circunstancias. Quienes destronaron a los emperadores Yuan y Ming —Zhu Yuanzhang y Li Zicheng, respectivamente— habían sido señores de la guerra, identificados por sus raigambres rurales. Sin embargo, el segundo fue rápidamente reemplazado por la dinastía Qing, aunque los manchúes necesitaron una larga y devastadora guerra para controlar todo el país. Sobre este contexto tan novedoso y específico, alguien decidió acopiar datos y observaciones a más de 13.000 kilómetros de distancia. Un obispo español, afincado en México, se encargó de cubrir esa doble tarea de historiar la renovación del poder imperial y dar a conocer el influjo manchú sobre el pueblo han. Efectivamente, Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659) consiguió interesarse por la aún candente transformación de la realidad china en su triple faceta política, social y religiosa. Ya estaba familiarizado con la actualidad asiática a través de sus distintos destinos profesionales; primero, como fiscal del Consejo de Indias, institución regia que también tramitaba asuntos relacionados con las Indias Orientales y, sobre todo, como obispo, arzobispo y virrey interino en Nueva España. México se había convertido en el principal centro emisor, transmisor y receptor de personas, mercancías, culturas e informaciones entre el Imperio español y las costas del océano Pacífico oriental. El libro de Palafox, titulado *Historia de la conquista de la China por el tártaro* (1670), compuesto gracias a las fuentes escritas y orales disponibles en México, constituye una prueba elocuente de lo afirmado. Sin necesidad de pisar un solo palmo de terreno chino, tuvo a bien dividir su composición histórica en tres series temáticas. En primer lugar, se ocupó del colapso de la dinastía Ming, prolongado por el breve relevo dinástico de un sedicioso y por la campaña bélica manchú al norte de China. El segundo bloque de cuestiones afecta a la conquista manchú de las provincias meridionales, la

ocupación de la isla de Hainan, los enfrentamientos con los corsarios y la política tártara en relación con los países vecinos. Esta es la parte más extensa y minuciosa, seguramente porque las principales fuentes de documentación procedían del sudeste chino, pero igualmente constituye la parte más deshilvanada y confusa.

El tercer bloque temático es el que pretendemos comentar ahora, ya que trata de transmitir al lector algunas ideas sobre el carácter distintivo manchú. Es el primer estudio de importancia compuesto por un español sobre esta etnia. Su campo de estudio abarca el modo de vida, las costumbres, la cultura, la capacidad militar y los sentimientos religiosos de este pueblo originariamente estepario que rápidamente se acomodó a la civilización sínica, alcanzando un alto nivel de refinamiento[159]. En tal sentido, Palafox fue bastante claro y rotundo: "En todo el mundo conquistan tanto las cortesías como las armas" (Palafox y Mendoza, 1670: 318). He aquí un buen resumen del temperamento manchú. Los elogios de Palafox se extienden al sistema de gobierno tártaro, ya que puso orden y disciplina en China, mejoró la seguridad ciudadana, ofreció un régimen fiscal beneficioso a sus súbditos, suprimió la exención fiscal que privilegiaba a los mandarines y excluyó a los eunucos del Gobierno imperial (ibíd.: 310). Como medida inversa de adaptación china a las costumbres manchúes, el obispo de Puebla mencionó "un cambio sensible para los chinos […] que se cortasen el cabello tan preciado […] [y] dejasen un mechoncillo largo en medio de la cabeza" (ibíd.: 56-57). En conclusión, Palafox denunció la crueldad, fiereza y astucia de los tártaros durante la fase de conquista, aunque también alabaría su sabiduría y mansedumbre para los tiempos de paz[160].

Uno de los temas más recurrentemente analizado en las crónicas castellanas durante la dinastía Ming tardía es la administración de la justicia y el sistema penitenciario. Palafox informó sobre las primeras medidas adoptadas por los manchúes. Él dedujo que el nuevo régimen había mejorado el sistema judicial, tanto en lo relativo a la eliminación de formalidades innecesarias ("sin obligar a los pleiteantes a las adoraciones antiguas, ni que se arrodillen"), como en la aplicación de medidas procedimentales más eficaces ("a todas horas oían los magistrados tártaros los pleitos, y lo

despachaban con brevedad") (ibíd.: 318), si bien consideraba aún prematura la tarea de valorar *in extenso* el ordenamiento jurídico y los tribunales Qing[161].

Tal vez el mayor interés de esta obra resida en secuenciar el colapso del poder imperial Ming en beneficio de la dinastía Qing. El relato se compuso tempranamente, aunque por desgracia se divulgó tardíamente. Todos los indicios apuntan a que el obispo terminó de escribir su manuscrito en 1649 (Romano, 2018: 243; Busquets Alemany, 2022: 142). Apremiado por enfrentamientos de orden político y religioso, tuvo que irse de México con rumbo a España, donde encontraría, conforme a sus propias palabras, "una cama de espinas" puesta por sus adversarios y detractores. Allí siguió trabajando en cargos de menor categoría. Escribió libros de contenido ascético y místico en sus ratos libres. Queremos significar, con todo ello, que muy probablemente se despreocupase de su manuscrito chino. De hecho, no lo publicó, sobreviniéndole la muerte en 1659. Gracias a la gestión de un familiar, se publicó *Historia de la conquista de China por el tártaro*, cuando su contenido había dejado ser una primicia informativa en Europa, quedando hasta cierto punto subestimado por los eruditos. Sin embargo, Palafox tuvo que componer su *Historia* sin contar con una obra de porte que, previamente, hubiera desbrozado su trabajo de indagación. Actualmente se discute si utilizó el libro de Martino Martini (*De bello tartarico historia*, 1654) como fuente de inspiración y referencia. Este libro es considerado más fiable y riguroso que el de Palafox[162]. Nuestro criterio coincide con la mayoría en el sentido de negar alguna conexión entre uno y otro libro. Estimamos poco probable que Palafox lo hubiera consultado en sus últimos años de vida y, menos aún, que le sirviera de mejora y actualización a su manuscrito original, porque entonces habría aprovechado la ocasión para perfeccionar la propia narrativa, actualizar algunos temas, corregir los equívocos e inexactitudes y mejorar la identificación o transcripción de los nombres chinos.

La crónica palafoxniana arranca en 1640, cuando "comenzó el Imperio a sentir algunos vaivenes" (Palafox y Mendoza, 1670: 1) provocados por las revueltas populares. Al desafecto popular se unieron las insurrecciones armadas chinas que lideraron los denominados tiranos Cham (Palafox aludía

a Zhang Xianzhong) y, sobre todo, Ly (Li Zicheng), cuyo ejército destronó al último emperador Ming. Ahora bien, como buen historiador, registró algunos acontecimientos anteriores, por ejemplo, las incursiones y conquistas manchúes del territorio chino: "Desde el 1618 hasta el 1642 hicieron los Tártaros algunas entradas y correrías" (ibíd.: 10). Nos apresuramos a señalar que el escritor acierta al marcar el inicio de las hostilidades en 1618, fecha en la cual Nurhaci, patriarca de la etnia yurchen y fundador de la dinastía Jin (posteriormente denominada Qing), rompió sus vínculos con el Imperio chino, declarándolo enemigo a través de un célebre manifiesto representativo de los *Siete agravios* históricos cometidos por los Ming.

Historia alcanza su nivel más melodramático en 1644, cuando narra el suicidio del emperador "Cunchin" (léase Chongzhen), evitando así caer en manos de las hordas rebeldes chinas. Previamente, había matado a su hija e instigado el suicidio de la emperatriz para que no fuesen mancilladas por sus enemigos. Aquí el relato alcanza la estructura de tragedia calderoniana, fundiéndose el honor, el desamparo y la muerte para así despertar la compasión del lector: "Corto alivio e infeliz remedio morir, para morir con más honor" (ibíd.: 18). Palafox estimuló hábilmente la emotividad del lector en fragmentos de este tenor: "Despedida [la emperatriz] del emperador, con el corazón y las acciones, sin hablar palabras, sino con los ojos [...] entró sola por el bosque y en uno de los árboles se ahorcó con sus mismas manos, con una liga o una banda" (ibíd.: 23).

Una vez entronizado el advenedizo Li Zicheng, nuestro historiador dio entrada a otro personaje histórico: "El inconsiderado Sanguy V. [general chino Wu Sangui] ofreció al rey de Tartaria la conquista de la China, y la entrada por sus fronteras" (ibíd.: 37). Una vez las tropas de Wu Sangui y del príncipe manchú Dorgon conquistaron Pekín, Li huyó de la corte imperial. El autor de *Historia* dejó escrito que Li Zicheng se refugió con su ejército y corte en Xian o, según sus palabras, "en la metrópoli de la provincia de Xanssi [Shaanxi]" (ibíd.: 42). Al lector le llamará poderosamente la atención el hecho de que Palafox se queje de no haber averiguado el destino final del "tirano usurpador", justificando que "hasta ahora está el imperio lleno de confusión" (ibíd.: 40). Él plantea una sugestiva hipótesis sobre la causa de

sus desdichas, causa que no es otra que la rebelión de su desesperado ejército, de manera que fueron los propios soldados quienes "quitaron la vida al tirano, saqueándoles sus tesoros" (ibíd.: 43). Aún hoy sigue la última fase de su vida hundida en la más absoluta penumbra. Hay muchas teorías al respecto. Unos dicen que Li Zicheng murió combatiendo a Wu Sangui y Dorgon; otros, durante una violenta requisa de alimentos en una aldea; algunas hipótesis sugieren el suicidio con su propia espada, y no faltan quienes creen haber terminado sus días como un anónimo y sosegado monje.

Respecto a la narración de las campañas del norte, centro y sur del país, es preciso reconocer que el libro está desequilibrado en cuanto a protagonistas y acontecimientos. Ya se ha advertido que las principales fuentes de documentación procedían del sur. Hay, por ello, explicaciones bien sugestivas sobre la caída, "con facilidad" (ibíd.: 58), de Nankín y de otras ciudades, pero se detecta cierta ignorancia respecto a la llamada dinastía Ming Meridional. Cuando el autor desconoce el nombre de un monarca se justifica alegando que "fue Rey de poco nombre" (ibíd.: 114). Más sorprendente aún es el amplio protagonismo otorgado al "corsario Icoan", el "señor de los mares [que] llegó a juntar más de mil navíos" (ibíd.: 74). Está aludiendo al almirante de los mares del sur, mercader, corsario y líder político Zheng Zhilong. Durante su juventud, se convirtió en un corsario de la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales. Trabajó con ellos como traductor e intermediario de los gobernantes Ming y los neerlandeses. Las relaciones de amistad y cooperación finalizaron cuando los Ming se aliaron con Zheng Zhilong en 1628, estableciéndose en Xiamen. En 1633, Zheng venció a la flota neerlandesa en la bahía de Liaoluo. Tras la victoria, permitió el comercio neerlandés desde su base taiwanesa, aunque quedaron sometidos al pago de tributos. Así lo recoge Palafox quien precisó su cuantía:

> Redujéronse a pagarle todos los años treinta mil pesos de tributo; porque no impidiese el comercio de Isla Hermosa […] y con esto quedaron amigos, y creció después tanta esta amistad que un hijo, que tuvo el corsario, le puso en la ciudad de Xacatra [Yakarta]; que es la corte de los holandeses en la India Oriental, para que se criase entre ellos, y aprendiese de ellos el valor, y la policía de la Europa (ibíd.: 85-86).

Este fragmento no tiene desperdicio alguno. En primer lugar, el gesto de

permitir el lucrativo comercio neerlandesa en los mares de China tuvo como resultado la reconciliación entre Icoan (Zheng Zhilong) y la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales, gesto que fue muy apreciado por las autoridades neerlandesas. Volvió a reinar la armonía de intereses entre ellos. Y en cuanto a quién de los tres hijos de Icoan se trasladó durante un tiempo a la Batavia neerlandesa, esto supone para nosotros un enigma, sencillamente porque la noticia tiene más visos de rumor popular que de información fiable: "Esto es lo que se dice" (ibíd.: 154). De ser cierta la noticia, lo más probable es que se tratase del hijo mayor, conocido en Europa por Koxinga. Palafox parece aludirlo con las palabras siguientes: "Es mozo alentado, como hijo de tal padre, y como criado en la escuela de los neerlandeses en Xacatia, de quien ha podido aprender muy bien el valor y el arte militar de Europa" (ibíd.: 153-154). Ciertamente, Koxinga (Zheng Chenggong) conoció bien la mentalidad, las tácticas y el equipamiento bélico de los Países Bajos, como lo demostraría después conquistando Taiwán a los propios neerlandeses.

Sorprende igualmente que nuestro historiador no identifique a ese personaje tan relevante en la historia china, como Koxinga, el gran enemigo de la dinastía Qing y muy crítico con la decisión paterna de rendirse en 1646 y cooperar con los manchúes. Afortunadamente, los frailes dominicos Victorio Riccio y Domingo Fernández Navarrete recabaron datos más actualizados, hasta el punto de dar lustre a las campañas navales y políticas de Koxinga. Así y todo, el manuscrito palafoxniano se refiere a él de una manera implícita, ya que informa de su alianza con los últimos monarcas de la dinastía Ming Meridional Longwu y, especialmente, Yongli: "[…] Este rey pues dicen que ahora anda todavía moviéndose fuerte en algunos montes, y mudándose de una parte a otra, y que en su compañía anda un hijo de aquel corsario Icoan" (ibíd.: 153).

Otra noticia, rigurosamente cierta, es la desaparición del padre mientras Koxinga seguía batallando en el sudeste de China: "Anda un hijo de aquel famoso corsario Icoan; del padre ya no se habla, y es mala señal" (ibíd.). Palafox debe referirse a la desaparición del ya desertor Zheng Zhilong (Icoan). Ciertamente, el Gobierno Qing ordenó arrestarlo con la finalidad de provocar la rendición de su hijo primogénito. Después de sufrir años de

presidio en Pekín, Icoan fue ejecutado en 1661.

Antes de finalizar con los comentarios relativos a *Historia*, cabe preguntarse si el autor llegó a descubrir quién fue el verdadero artífice de la dominación, la política y la administración de la recién coronada dinastía Qing. Debe señalarse que el escritor felizmente lo barruntó. Fulin (emperador Shunzhi) accedió al trono del País del Centro con tan solo seis años. Detrás del inexperto niño estaban sus más cercanos colaboradores. Hasta declararse la mayoría de edad para reinar, el país se rigió por sus dos tíos regentes. Palafox menciona a tres tíos consejeros del monarca. El mayor, cuyo nombre lo desconoce, era el hermano de Nurhaci. Se llamaba Jirgalang (príncipe Zheng)[163] y duró pocos años en el cargo, mientras que el otro corregente, decimocuarto hijo de Nurhaci, fue Dorgon (príncipe Rui). Él debe ser considerado el emperador *de facto* hasta 1650. Los historiadores europeos de la época lo denominaban de distinta manera. Para Martino Martini (1665: 180), al "tío y tutor del rey" se le conocía, según la lengua empleada, como Amavango o Amahan (ibíd.: 83, 140, 153, 176, 177, 180). En cambio, el escritor español lo identificó como Pelipaovan[164]: "El Cid Campeador de la Tartaria, y este es el que asistió más con su dirección y valor a su sobrino" (Palafox y Mendoza, 1670: 100). Dorgon fue quien realmente ejerció la regencia desde 1643 hasta su accidentada muerte en 1650. Justo después de fallecer, sus adversarios políticos aprovecharon la ocasión para criticar los abusos de la regencia[165]. Mientras vivía (y a partir de su rehabilitación por Quianlong en 1778), los manchúes reconocieron en él una mente organizadora, un militar de reconocido prestigio y experiencia probada, un fiel, diligente y astuto político, que se dedicó a establecer el nuevo Gobierno, así como las instituciones y costumbres manchúes. Cómo bien recuerda Palafox, Dorgon fue el artífice de la ofensiva Qing en China, además de influir mucho en el joven monarca: "Este es el que asistió más con su dirección y valor a su sobrino Junchi [Shunzhi] […] le dan todos por sobrenombre el conquistador de los chinos" (ibíd.: 100-101). Palafox consiguió intuir que el príncipe Dorgon ejercía funciones más elevadas de las que correspondía a su cargo. Evocó, igualmente, su valor, su capacidad política y organizativa, así como la lealtad de este regente a su protegido, el joven monarca Shunzhi. Es

curioso que cualidades de Dorgon detectadas por el historiador español sean precisamente las que pondera hoy la historiografía china. Vale la pena retener el siguiente fragmento de la crónica palafoxniana:

> El nombre de Pelipaovan es nombre tan soberano como el personaje que lo tiene. Y admira ver que el Rey Xunchi no extrañe estas soberanías en los que no son Reyes, aunque sean sus tíos, y que les dé tanta mano, haciéndolos gobernadores absolutos de tantas provincias […] o el Rey Xunchi tiene mucho descuido en esta razón de Estado, o sus tíos tienen mucha fidelidad, o en Tartaria se usa más confianza en los Reyes (ibíd.: 340-341).

LA SINOVISIÓN DE FERNÁNDEZ NAVARRETE Y EL CONTEXTO MANCHÚ

Durante el último tercio del siglo XVII la historiografía española especializada en China iba a deparar otra gran sorpresa, cuyo impacto se extendería a lo largo del continente europeo. Ya conocemos el ensayo *Espejo precioso del alma*, uno de los siete tratados incluidos en el heterogéneo libro de Domingo Fernández Navarrete, conocido por *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China* (1676). Bajo ese título tan convencional, el lector se topará con muchas sorpresas. Por lo pronto, el texto ofrece algunos ingredientes propios del género literario de viaje. Al mismo tiempo, la obra se compone de mimbres autobiográficos. Otra parte está dedicada a China. No faltan opiniones sobre los ya comentados ritos chinos y al final inserta una serie de normas y disposiciones eclesiásticas. Pese a incluir un contenido tan desarticulado, fue criticado por otras razones. El autor manejó con tanta vehemencia la polémica, el espíritu crítico y el personalismo, que tuvo que enfrentarse a no pocos adversarios. Censuró a González de Mendoza, Martino Martini[166], Athanasius Kircher y tantos otros. No se salvaron de sus dardos críticos ni la actividad misionera jesuita, ni las religiones chinas, ni siquiera la política portuguesa en Asia.

Tal vez la parte histórica sea la más valiosa, porque realiza un repaso breve, aunque actualizado, sobre cómo evolucionó la milenaria institución dinástica, desde sus legendarios inicios, representado por el mítico rey Fo

Hsi (Fu Hsi o Fuxi) hasta el declive Ming y consiguiente ascenso de los manchúes. Estamos ante el más completo y documentado ensayo histórico realizado por un español hasta el arraigo del primer Qing. En ocasiones aporta datos existentes en los tratados chinos: "Muchas cosas se hallan en los libros chinos que es fácil acomodarlas a las nuestras" (Fernández Navarrete, 1676: 187), así como ciertas informaciones procedentes de diversas fuentes europeas; particularmente, las recabadas en Macao y Filipinas. Otras informaciones son más subjetivas, ya que las experimentó personalmente durante su estancia en la China imperial (1659-1669). Detectamos, también, auténticas primicias de historiador, a veces copiadas de manuscritos entonces no divulgados, como el de su correligionario Victorio Riccio[167].

Lejos de dejar al lector en la indiferencia, el libro fue tan encomiado como despreciado. Por un lado, se tradujo a varios idiomas, convirtiéndose en una obra de referencia para especialistas y curiosos inclinados a conocer la civilización sínica. Además, sirvió de apoyo a numerosos estudios posteriores. Aún hoy es de obligada consulta. De otro lado, sus afirmaciones no siempre estaban en línea con el férreo criterio de la Inquisición y, por lo demás, el libro provocó un sentimiento de desagrado e inquietud en la influyente Compañía de Jesús. En 1677, un tal Cortés Ossorio y otros jesuitas lograron publicar, en un tiempo récord, una corrosiva réplica a Navarrete en un libro titulado *Reparos apologéticos historiales […] representando los descuidos que se cometen en un libro que se ha publicado en Madrid con grave perjuicio de aquella Misión* [del Imperio de la China][168]. Salta a la vista que, como señal de desprecio, no dieron publicidad al apellido Fernández Navarrete. Ni siquiera figura en esa portada literaria el título o una referencia más explícita al libro objeto de crítica; en cambio, se suceden las más encendidas descalificaciones a él y a su libro en los 170 folios siguientes. Se tacha al dominico en cuestión de arrogante, pretencioso, impreciso y hasta falaz. Según desvela el combativo libro, cuando Navarrete abandonó Cantón sin permiso de las autoridades chinas competentes puso en grave riesgo a los demás misioneros allí retenidos. Aún más, los jesuitas acusaron a Navarrete de desleal con España, de contaminar el buen ambiente misionero dentro de China, particularmente con la envenenada controversia de los ritos y, entre

otros reproches, de desacreditar a Portugal.

Prescindiendo de las rivalidades y riñas entre clérigos, lo que aquí interesa resaltar son sus apuntes históricos y políticos. Navarrete fue trenzando acontecimiento tras acontecimiento, comentario tras comentario, cómo se gestó, desarrolló y culminó el trascendental cambio dinástico que, como acertadamente afirmó, no supuso simplemente un relevo dinástico, sino una nueva concepción de China. Inició su crónica con las incursiones de las tropas norteñas de clanes, llamadas Ocho Estandartes, aunque a estas, tal vez por influjo de la propaganda Ming, las llamó "ocho ejércitos de ladrones". Su detallado estudio nos informa sobre las circunstancias que concurrieron en la deposición del emperador Chongzhen y, particularmente, la atmósfera de infidelidades que se respiraba en la corte pequinesa. Qué duda cabe que Fernández Navarrete incurrió en pequeños errores. Así, por ejemplo, y excluyendo los problemas de transliteración inherentes a los europeos del siglo XVII, cuando afirma que el "Reynado Ta Ming [...] duró doscientos setenta y tres años" (Fernández Navarrete, 1676: 412), no calculó bien, porque los Ming reinaron en toda China a lo largo de 276 años. Y cuando sostiene que el último monarca Vuan Lie (Deyue o Chongzhen) se convirtió en el decimotercer emperador Ta Ming (ibíd.), realmente fue el decimosexto[169].

La principal novedad que aporta este relato frente al de Palafox reside en la campaña bélica del sur. La obra de Navarrete está más actualizada, es más analítica y, por añadidura, incorpora sus recuerdos personales, ya que estuvo presente en el escenario bélico meridional. Así lo confesó en algún pasaje de su libro ("yo ya estaba en China"). Resulta de gran interés leer el inicio, el desarrollo, la carencia de vertebración institucional, así como la liquidación de lo que este escritor denominó "Corte del Sur" (ibíd.: 413). En un desesperado intento por preservar la legitimidad dinástica Ming en la China austral no ocupada por el ejército Qing, "coronaron de emperador a un primo del emperador difunto" (ibíd.). Es evidente que el dominico estaba aludiendo al fugaz emperador de la dinastía Ming sureña (dinastía Nan Ming) Hongguang (Zhu Yousong).

Hay dos temas ausentes en Palafox a los que Navarrete prestó una atención especial. En primer lugar, explicó de manera detallada el trágico final del

último monarca Ming Meridional. Se trataba del emperador Yongli (Iung Lie para Navarrete). En segundo lugar, el dominico exploró las posibles repercusiones que la campaña bélica en el sur de China reportaba a las Filipinas españolas. Por ello, incorporó a sus *Tratados históricos* un personaje que había quedado en la penumbra con Palafox, siendo este el único que puso en serios apuros la soberanía española en Filipinas. Aludimos, claro está, a Koxinga (Zheng Chenggong), llamado Kue Sing por Navarrete.

Por lo que se refiere a la primera cuestión, el dominico se ocupó de comentar la fracasada campaña de Yongli en Yunnan. Prestó una atención especial a la huida de este emperador a Birmania: "Anduvo este desdichado Príncipe por varios reinos, sin hallar favor en alguno, pasó, según dicen, al Reino de Pegu [...] allá le alcanzó el tártaro, con sobornos que dio al Rey, lo llevaron a China, donde el año sesenta y dos [1662] le dieron garrote" (ibíd.: 414). Acto seguido plantea una interesante reflexión. Después de afirmar que Elena, la esposa de Yongli, y su hijo Constantino profesaban el catolicismo, Navarrete lamenta la pasividad institucional española a la hora de proteger al príncipe católico Constantino, absteniéndose de ofrecerle una invitación para exiliarse en Filipinas. Ahora bien, de haberse seguido la insinuación del clérigo, España habría comprometido su neutralidad en una guerra ajena. El lector imaginará el enorme choque diplomático entre los Gobiernos Qing e hispanofilipino. La guerra en China continental ya se había decantado a favor de los manchúes. Los distintos emperadores Ming habían quedado neutralizados, de manera que ningún Gobierno extranjero tenía que injerirse en las eventuales demandas sucesorias chinas. Por fortuna, el Gobierno español no se enfrentó a semejante riesgo. Navarrete ya había vislumbrado los inconvenientes políticos de ofrecer refugio a un heredero de la familia Ming aspirante al trono del dragón. Como él mismo adivinó, "alguna razón de Estado" (ibíd.: 415) lo impedía. Ese empeño español de no inmiscuirse en los conflictos internos chinos, que se repetiría posteriormente según tendremos ocasión de comprobar, y que China siempre ha mostrado su satisfacción y agradecimiento, constituye uno de los principios inspiradores de la política diplomática española de todos los tiempos.

Ahora procedemos a comentar el segundo tema desarrollado por Navarrete,

que también ofrece puntos de conexión entre la guerra sinomanchú y las posesiones españolas en Asia. Tras la progresiva descomposición del imperio Ming Meridional, prácticamente quedó a salvo la potente flota de Koxinga. Los manchúes eran diestros en infantería y caballería, aunque no en las artes navales. Koxinga buscó refugio en la isla de Taiwán. Para ello, desalojó a los neerlandeses en 1661. El siguiente refugio tenía que alejarse aún más de la costa continental china. Como señor de los mares, sabía a través de sus confidentes que Filipinas estaba pobremente defendida[170]. Una nutrida colonia de comerciantes chinos vivía en Manila, cuya mayoría se pondría presumiblemente a su favor ante una guerra de conquista. Consciente de la afluencia de la plata novohispana en las islas Filipinas, Koxinga pretendió hacer de ellas lo mismo que su padre hizo con el Taiwán neerlandés: exigirles un tributo. Tal exigencia, transmitida en 1662 al "pequeño o bajo Reyno" (ibíd.: 417) de los españoles, suponía someterse tácitamente a su hegemonía. De no satisfacerse el pago de tributos, "mi armada abrasará y destruirá vuestras fuerzas, estanques, ciudades, almacenes y lo demás" (ibíd.). El ultimátum resultaba tan real como efectivo, y aunque algunos cronistas españoles calificasen despectivamente a Zheng Chenggong de "pirata", "tirano" o "bárbaro", cierto es que, en puridad de sentido, no se asemejaba al tosco pirata Limahon, ni existía paralelismo con su plan de conquistar Manila en 1574. Limahon estuvo sometido a un proceso de busca y captura por parte de chinos y españoles. Koxinga, en cambio, fue un político instruido en exclusivos centros académicos, un miembro de una saga de comerciantes que mantenía tratos comerciales con los españoles, un líder militar laureado por el Gobierno Ming Meridional, así como el monarca supremo de Taiwán (reino de Tungning). En algunos registros administrativos españoles aparece citado como rey Cochan[171]. El propio gobernador de Filipinas, Manrique de Lara, se dirigió a él mediante una carta en la que reconoció sus atribuciones jurisdiccionales ("al Kue Sing, que rige y gobierna las costas marítimas del Reino de China"), si bien añadió el siguiente sarcasmo: "Demasiado le honro" (ibíd.).

El gobernador español consideró improcedente las dos exigencias de Koxinga: que sus mercaderes pudieran comerciar libremente y sin

condiciones en Filipinas y, en segundo lugar, que la Corona española entregase, con la "cabeza baja"[172] una compensación económica anual. Como primera providencia, Manrique de Lara mandó reforzar las defensas en la ciudad portuaria de Manila. El inminente riesgo de invasión no se llevó a efecto. Dos factores frustraron la ocupación territorial. En primer lugar, la fortuita muerte del caudillo chino por malaria justo antes de recibir la negativa española a plegarse a sus exigencias. Como causa añadida, se debilitaron las tensiones bélicas entre los seguidores de Koxinga y las autoridades hispanas gracias a los buenos oficios de un improvisado y eficaz diplomático. Aludimos al misionero italiano, miembro de la Orden de Predicadores, Victorio Riccio, quien demostró tener suficiente habilidad diplomática para buscar el consenso y ganar la confianza de las partes implicadas. El hijo de Koxinga asumió que no podía batallar contra tantos enemigos al mismo tiempo. Los neerlandeses de Batavia habían digerido con resentimiento su expulsión de Taiwán, como se demostró con la alianza de estos y los manchúes contra la familia Zheng. Por si fueran pocas las dificultades, la armada Qing se fortalecía cada vez más y la hipotética conquista de Manila por el clan de Koxinga no conllevaba la derrota definitiva de los españoles, ya que mantendrían otros territorios filipinos. Uno de los mejores argumentos esgrimidos por Riccio se resume en la pregunta siguiente: ¿para qué expulsar a los españoles de Filipinas si podían dispensar un lucrativo comercio de plata a sus comerciantes chinos?

LA CRISIS INSTITUCIONAL CHINA EN EL ALEGATO DE MANRIQUE DE LARA

Cualquier persona dedicada al estudio de la sinología puede seguir profundizando en el conflicto chino-manchú desde la perspectiva hispana a través de otra fuente primaria de investigación. Aludimos a las cartas, informes y alegaciones emitidos por el gobernador y capitán general de Filipinas, Sabiniano Manrique de Lara (*c.* 1603-1683), que se conservan en el Archivo General de Indias. No parece que él abrigase el sentimiento de querer revelar las vicisitudes la guerra china con el necesario rigor

historiográfico. Simplemente, se limitó a justificar sus controvertidas medidas defensivas para alejar las amenazas de un Koxinga bastante envalentonado tras haber conquistado Formosa. Mas para poder exculparse de los cargos que implicaban una eventual sanción, necesitó dar a conocer la magnitud del peligro originado, contextualizar el conflicto chino y justificar por qué reforzó ciertas áreas defensivas en perjuicio de otras.

Debe reiterarse que sus escritos están desprovistos de rigor y precisión, tanto en relación con sus principales protagonistas, como en la invocación e interpretación de los acontecimientos. Por citar un ejemplo, el emperador Chongzhen aparece mencionado como el Gran Chino[173]. Además, dejó en la penumbra algunas fases de la escalada bélica. A pesar de ello, estimamos que el valor de sus escritos reside, precisamente, en la visión particular transmitida por un gobernante occidental en torno a una de las fases más determinantes de la historia china. Y aunque intentase transmitir una visión neutral y desapasionada, no quiso ocultar su inquietud ante las repercusiones extraterritoriales originadas por la contienda. Manrique compartía la doble condición de dirigente político y experimentado militar, de ahí que mostrase un interés especial por el curso de las batallas libradas entre los ejércitos manchú y Ming, tales como el asedio y la consiguiente victoria tártara en Nankín o la batalla naval de Amoy (Xiamen, junio de 1660), en la cual participaron "más de mil doscientos navíos de guerra"[174]. Ahora bien, el propio gobernador dejó al descubierto la vulnerabilidad de sus fuentes de conocimiento, ya que dependían de la clase sacerdotal. Admitió el categórico influjo de los testimonios misioneros, especialmente de Victorio Riccio, en su narrativa informativa: "Estos avisos me han hecho diferentes religiosos misioneros de una y otra parte, testificando de vista los sucesos sin discrepar" (Herrera Reviriego, 2012: 119). Y pese al refuerzo defensivo por él realizado en la ciudad de Manila, también confesó la incapacidad de defenderla. Si Koxinga hubiera vivido más tiempo, habría desalojado a los españoles de Manila, como antes lo había hecho con los neerlandeses de isla Hermosa: "[…] De no haberse muerto el bárbaro no hubiera quedado de los españoles que habitamos Filipinas más que las memorias, como los de Numancia"[175].

Habiendo reducido y pacificado el levantamiento chino en el Parián —

pero, sobre todo, habiendo conjurado el riesgo de invasión—, el gobernador se aprestó a normalizar los intercambios comerciales. El informe que Manrique de Lara elevó al Consejo de Indias en 1670 recalcaba la importancia de haberse reanudado las transacciones hispano-chinas, una condición que se consideraba necesaria, aunque no suficiente, para hacer sostenible las islas Filipinas y fortalecer la cooperación vecinal. Según él dejó escrito, al dejar su cargo de gobernador, ya acudían a comerciar tanto los chinos de Formosa como los tártaros de China[176].

CAPÍTULO 9

ISLA HERMOSA, LA ESMERALDA CODICIADA POR TODOS

Cuando la dinastía Ming renunció a ejercer el poder hegemónico en la franja marítima indopacífica, justo después de las épicas travesías comandadas por el almirante Zheng He, incurrió en un error estratégico del que China se lamentaría durante los siglos venideros. Ni siquiera la dinastía Qing, originaria de las estepas septentrionales, estaba capacitada ni percibió la necesidad de remediar la vulnerabilidad marítima china hasta finales del siglo XIX, precisamente cuando se acercaba su extinción. Ya lo decía Temístocles hace unos 2.500 años: quien domina el mar, lo domina todo. Isla Hermosa (Taiwán) gozaba de una situación privilegiada en ese triángulo comercial formado por Japón, la costa meridional china y Filipinas. El vacío de poder dejado por la política china se convirtió en una invitación para que europeos, asiáticos y corsarios de toda laya llevasen a cabo la ocupación de esta isla. Debe reconocerse que la historia de Taiwán se diferencia a la de China continental, toda vez que se construyó con la presencia neerlandesa, española, japonesa y, desde luego, china. Varias generaciones de una misma familia, como los Zheng, dominaron la isla hasta ser expulsados por la dinastía Qing. Dentro de su agitada historia se contempla hasta la peculiar proclamación como República de Formosa durante unas 38 semanas del año 1895. Y, para singularizar aún más su historia, desde 1945 está sujeta a la jurisdicción de la República de China.

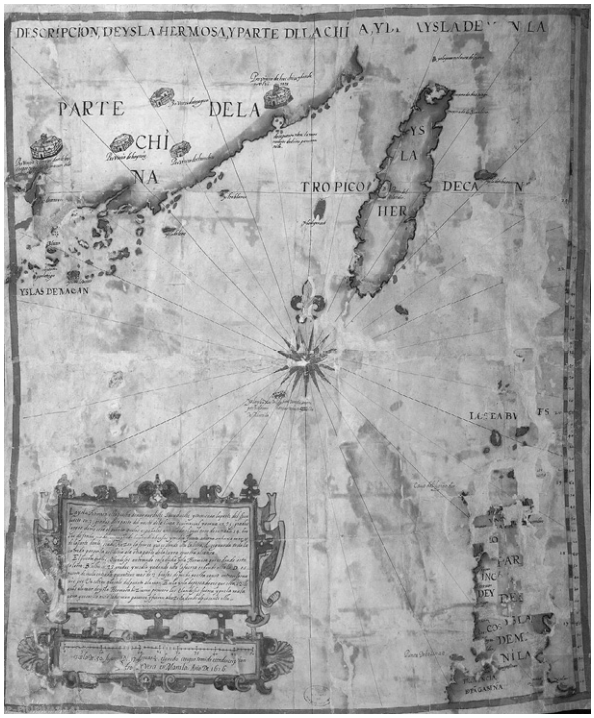
El primer intento español de ocupar la isla acontece en 1597, pero una tempestad desbarató los planes. En 1619, el dominico Bartolomé Martínez llegó accidentalmente a la isla después de naufragar en sus aguas. Se convenció de las ventajas políticas (entre otras, contrarrestar el avance de la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales), las comerciales (refugio

ante los temporales y la piratería, escala intermedia a otros destinos, cercanía a los emporios comerciales de China y Japón, abundancia de alimentos, presencia de puertos naturales) y de las ventajas misioneras que proporcionaba la isla (pueblos humildes y sencillos necesitados de evangelización). En 1624, los neerlandeses establecieron una fortaleza al sur, lo que animó a los españoles a buscar otro asentamiento, quienes recalaron en la costa norte dos años después. Eligieron el puerto de Quelung (Keelung) para edificar el primer asentamiento denominado Santísima Trinidad. Aprovechando el aislamiento que proporcionaba la isla de la Paz (Heping), los españoles construyeron una fortaleza, denominada San Salvador, primero en madera y después con bloques de piedra. Dicha fortaleza contaba con las características propias de las construcciones defensivas españolas: estructura cuadrangular con muros de más de cien metros de largo, guarnecidos por cuatro baluartes en las esquinas, donde se situaban los cañones. El recinto estaba compuesto de estancias, almacenes, un pozo y, según cuenta una leyenda popular, se había habilitado un largo túnel secreto al exterior[177]. En los alrededores se construyeron viviendas, puestos de vigilancia, la iglesia de Todos los Santos y un cementerio. A unos 35 kilómetros de distancia se erigió un segundo enclave sobre una colina en la desembocadura del río Tamsui, conocido como fuerte de Santo Domingo, inicialmente diseñado con una estructura triangular reforzado por las torretas. De todo ello se han excavado algunos restos constitutivos de una valiosa reliquia histórica.

La presencia española al norte de Taiwán duró solamente 16 años (1626-1642) por los ataques de los neerlandeses a una guarnición que no recibió los refuerzos necesarios desde Manila en los momentos más críticos del enfrentamiento. Así y todo, los españoles dejaron un legado cultural y religioso no especialmente cuantioso, pero tampoco cualitativamente despreciable. En 1626, los frailes dominicos establecieron contactos con la población nativa. Sus cartas, archivadas en el Real Monasterio de Santo Tomás (Ávila) explican sus modos y estilos de vida. Las primeras imágenes de la población aborigen ofrecen un gran interés antropológico. El códice Boxer incluye retratos de la población basay con sus ornamentos y utensilios personales. Por lo demás, entre los primeros mapas realizado sobre la isla,

algunos son españoles y datan del primer tercio del siglo XVII. Todos ellos esbozan con bastante precisión el contorno de la isla (véase figura 2).

FIGURA 2
MAPA QUE REPRESENTA ISLA HERMOSA, ISLA DE MANILA Y PARTE DE CHINA (1626)



Fuente: AGI, MP-FILIPINAS,141.

La influencia misionera se dejó sentir desde los primeros momentos de la ocupación, pero fue más perceptible durante la segunda llegada de los dominicos, allá por 1859. En la localidad de Wanchin, al sur de Taiwán, edificaron en 1867 la iglesia de la Inmaculada Concepción (reconstruida en 1870 y renovada a mitad del siglo XX) con significativas trazas del estilo religioso español (véase figura 3). Nos encontramos, pues, ante el edificio más representativo del arte sacro hispánico en isla Hermosa.

FIGURA 3
IGLESIA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN (TAIWÁN)

Fuente: Wikipedia.

La iglesia se recorta en el horizonte engrandecida por el volumen físico y toda la gravedad que ejerce el culto eucarístico, como si se tratase de un baluarte religioso encalado con el color de la pureza cristiana, templo que hace recordar a otros del sur de España, de Filipinas (Iglesia San Agustín de Manila) e Hispanoamérica. Por detenernos en un solo ejemplo, se asemeja a otro templo igualmente llamado "Inmaculada Concepción" de Barranquilla (Colombia). Aunque parezca más sobrio el taiwanés, ambos templos dialogan entre sí por la maciza estructura frontal, el conjunto de ventanales, el mismo arco de medio punto que da acceso a la entrada, las balaustradas que coronan los laterales, así como la cruz central y la situación de la campana (véase figura 4).

FIGURA 4
IGLESIA DE LA INMACULADA CONCEPCIÓN (BARRANQUILLA, COLOMBIA)

Fuente: Wikimedia Commons.

CAPÍTULO 10

ROMPIENDO LAS BARRERAS AL MUTUO ENTENDIMIENTO: GRAMÁTICAS Y DICCIONARIOS CHINOS PARA LOS HISPANOPARLANTES. GRAMÁTICAS Y DICCIONARIOS ESPAÑOLES PARA LA POBLACIÓN CHINA

Portugal y España fueron las primeras naciones europeas en afrontar el reto de comunicarse con la población china. No solamente era necesario entenderse con las autoridades y la población en el imperio Ming, sino que en Macao y Manila habitaba una considerable colonia de comerciantes chinos que debían entenderse con sus administradores y la vecindad local. Ante la necesidad de evangelizarlos en su propia lengua, los misioneros se vieron impelidos a dominar el idioma chino común y sus dialectos[178]. Los obstáculos que entorpecían la comunicación entre españoles y chino es un fenómeno muy antiguo y de recíproco interés, toda vez que afectó tanto a ibéricos como a chinos. Pero al mismo tiempo —y no nos cansaremos de reiterarlo— también se intentó solventarlo de manera conjunta. Los primeros escritos españoles en lengua sinítica eran corregidos y supervisados por los residentes chinos del Parián o, cuando los misioneros evangelizaban en el territorio Ming, por letrados o chinos convertidos al catolicismo. El madrileño Diego de Pantoja, adscrito al *padroado* portugués, recibió la ayuda y el asesoramiento de los eruditos durante su estancia en Pekín. Por consiguiente, todo el esfuerzo de aprender, comunicarse y enseñar en una lengua distinta a la materna debe considerarse una tarea compartida. Ante la dejadez de las órdenes religiosas, así como de las autoridades culturales españolas, chinas y filipinas, no pocos manuscritos han desaparecido o pasaron de mano en mano por el mercado internacional de antigüedades. Tenemos, como ejemplo, la subasta[179] del *Vocabulario de la lengua mandarina*, escrito por el dominico Francisco Díaz a mediados del siglo XVII[180]. Se trata de un destacable trabajo lexicográfico perteneciente a las históricas series de gramáticas extranjeras en *guanhua*. Díaz explicó de manera metódica los cinco tonos del

lenguaje chino. En el "Preludio" a su obra, afirmó haberla compuesto siguiendo el "diccionario Jiai Xing Phin Zsu Zsien y conforme a otros diccionarios chinicos".

SÍNTESIS DEL TRABAJO REALIZADO POR ESPAÑOLES Y CHINOS

No es nuestro interés dirigir la atención del lector hacia una larga y tediosa lista de gramáticas y diccionarios, muchos de los cuales no se conservan, existiendo simplemente algunas referencias indirectas, o tal vez estén olvidados en bibliotecas y archivos hasta que se redescubra su verdadero valor.

Un buen número de personajes ya examinados en este libro se interesaron por la lengua china. Martín de Rada escribió entre 1572-1576 su *Arte y vocabulario de la lengua china* referido al dialecto de Fujian. En 1577, Bernardino de Escalante aclaró que "no tienen los chinas número de letras en abecedario […] usando más de cinco mil caracteres diferentes […] hacen los renglones de alto abajo muy iguales, y con mucho concierto comenzando al contrario de nosotros" (Escalante, 1577). Después, Cobo, González de Mendoza, Fernández de Navarrete ("aquella terrible y estupenda lengua" [1944: 269]), Herrera Maldonado ("no tienen A, B, C"[181]) y tantos otros ofrecieron distintos planteamientos sobre las lenguas siníticas. Ahora pretendemos ocuparnos de algunas obras gramaticales y lexicográficas más significativas. Pero antes, es preciso tener presente las siguientes premisas:

1. Los primeros ensayos de carácter gramatical (artes de la lengua) y lexicográfico (vocabularios) se inspiraron en las obras del maestro de la gramática castellana de todos los tiempos, Antonio de Nebrija (1444-1522). Sus obras *Gramática de la lengua castellana*, *Introductiones latinae* y *Vocabulario español-latino* ayudaron a componer y sistematizar gramáticas y diccionarios amerindios, así como chinos, filipinos y japoneses. Para él, la gramática es el "arte de hablar y corregir correctamente". La metodología y disciplina impuesta por Nebrija ayudó a los españoles a descifrar la *clavis*

sinica compuesta de caracteres o ideogramas.

2. Los diccionarios y gramáticas reflejaron la pluralidad lingüística china. Además del mandarín o lengua común, se redactaron textos en min nan y otras variedades lingüísticas. Esa atención a la diversidad lingüística vuelve a aparecer tras la implantación de la dinastía Qing. Juan de Palafox es uno de los primeros europeos y, desde luego, el primer español en haber demostrado interés por la lengua manchú. Su libro *Historia de la conquista de la China por el tártaro* incluye algún vocablo manchú transliterado al castellano. Según su criterio, la expresión tártara *Peli* significa 'príncipe' (Palafox y Mendoza, 1670: 339).
3. A lo largo de casi cuatro siglos, los misioneros dominicos, agustinos, franciscanos y jesuitas españoles compusieron y emendaron un considerable número de gramáticas y vocabularios para que sus correligionarios pudiesen dominar la lengua china[182]. También se procedió a la manera inversa, redactándose textos de enseñanza del español a los sangleyes y a los seminaristas chinos que estudiaban en Manila. En Alemania se conserva un manuscrito, tal vez de finales del siglo XVI (Chang, 2022: 115), conocido por *Folangji huaren huabu*, "un instrumento que tuvo la comunidad china para aprender español. Incluye un breve vocabulario, expresiones y frases en mandarín, a lo que se añaden explicaciones en lengua vulgar hokkien con caracteres chinos adaptados a la fonética y a la pronunciación española" (ibíd.: 105). Con ello, queremos afirmar que la primera experiencia formalmente reconocida de aprendizaje del español a chinos no arrancó ni en el Celeste Imperio ni en Nueva España, sino en Filipinas. Los primeros manuscritos relacionados con los idiomas chino y español han desaparecido, quedado solamente vagas referencias, como el ya citado de Rada o *Gramática en lengua china*, así como *Vocabulario sinense facilísimo* de los dominicos Miguel Benavides y Juan Cobo. Por fortuna, se han conservado otros muy antiguos, tales como el *Dictionarium Sino-Hispanicum* (1604) en la variedad lingüística min nan, compilado

por el jesuita Pedro Chirino, así como los manuscritos dominicos *Dictionarivm Hispano-Sinicvm*, depositado en la Biblioteca de la Universidad de Santo Tomás (Manila), compuesto hace unos 400 años, así como *Arte de la lengua Chio Chiu*, custodiado por la Universidad de Barcelona, perteneciente también al primer tercio del siglo XVII. A todos ellos se agrega el *Bocabulario de la lengua sangleya* de autoría indeterminada.

4. Queda pendiente otra consideración sobre el valor de las antiguas gramáticas y vocabularios. Al considerarse vivas las lenguas chinas, común y dialectales, están sometidas a un proceso natural de evolución. Pues bien, tantos y tan diversos textos lingüísticos del pasado, unos anotados manualmente, otros impresos, ofrecen un testimonio de primer orden para los filólogos e historiadores presentes y futuros, ya que aportan datos caligráficos, conceptuales, fonéticos, gramaticales, fraseológicos y lexicográficos de la Antigüedad. Al menos, sirven para conocer cómo percibieron los españoles esas lenguas sínicas.
5. Según se deduce del comentario anterior, las primeras gramáticas y diccionarios circularon del modo más simple y barato. No era otro que el formato manuscrito. En cambio, el sistema europeo de imprenta con tipos móviles metálicos resultaba técnicamente más complejo, ya que había que diseñar y fabricar los numerosos caracteres chinos en tipos móviles. Aunque una vez fabricados tenían la ventaja de reutilizarse más veces. Por último, estaba presente el viejo sistema de impresión chino utilizando la técnica xilográfica, consistente en tallar una plancha de madera con caracteres e imágenes. Una vez impregnada de tinta se estampaba el papel, quedando impreso el texto de cada página. Este fue el método utilizado por Piñuela en Cantón para imprimir la gramática de Francisco Varo.
6. Los sucesivos vocabularios, diccionarios o glosarios bilingües español-chino nunca se consideraron completos, finales ni definitivos. Las obras anteriores se tomaban como antecedentes y

fundamentos para las siguientes. De hecho, se vieron constantemente sometidas a un proceso de revisión, mejora y ampliación. Así se explica que una misma obra ofrezca distintas versiones, lo que indica haberse compilado en distintos tiempos y, a menudo, concurriendo nuevos autores. Así pues, *Arte de la lengua Chio Chiu* dispone de dos copias similares, aunque no idénticas. La emblemática gramática de Varo recibió el complemento y perfeccionamiento de Pedro de la Piñuela. Y el ya citado *Vocabulario de la lengua mandarina* de Francisco Díaz terminó siendo revisado y ampliado por su correligionario Antonio Díaz (1667-1715)[183].

7. ¿Cuántas obras con tales rasgos y contenidos generaron los españoles hasta mediados del siglo XX? No existe posibilidad material de cuantificarlas, porque un número indeterminado se perdieron sin dejar pruebas o testimonio de su existencia. Otras cuentan solo con vagas referencias. Y las detectadas, están dispersas por distintas bibliotecas y archivos. Ya en 1629 el historiador y bibliógrafo León Pinelo mencionó algunas obras en su *Epítome de la biblioteca oriental y occidental*. Marcelino Menéndez Pelayo citó otras, como *Arte de la lengua mandarina*, escrita por el dominico Juan Francisco de Jesús. En 1884 Martínez-Vigil realizó una meritoria labor de búsqueda bibliográfica, pero se centró solamente en la Orden de Predicadores (Martínez-Vigil, 1884). Faltaba aún una recopilación más completa y diversificada de las obras españolas. A finales del siglo XIX, el conde de la Viñaza publicó una memoria para el malogrado Congreso Internacional de Orientalistas que debía celebrarse en Lisboa. Sus *Escritos de los portugueses y castellanos referentes a las lenguas de China y el Japón. Estudio bibliográfico* (Lisboa, 1892) llenó un vacío muy sentido por los orientalistas, aun cuando el ensayo incurriera en algunas omisiones e inexactitudes. En cuanto al registro de gramáticas y diccionarios, el lector encontrará numerosas pistas a través de las monografías, revistas especializadas, archivos y

bibliotecas[184]; así como una amplia gama de estudios especializados[185].

8. Si examinamos con visión retrospectivas las obras existentes sobre el idioma chino, llegaremos a deducir la particularidad de que casi todas ellas fueron escritas por misioneros. Están redactadas en castellano, latín y chino. Y aunque escasas, también destacan las obras de seglares, como una guía de frases elementales y vocablos usuales del chino mandarín escrita por el cónsul español de Hong Kong José de Aguilar (1861). Este diplomático confesó en el prólogo de lo que él llamaba "librito" que, al marcharse a China para estudiar la lengua oficial, allá por el año 1848, no encontró obra española que sirviese de ayuda a su aprendizaje, debiendo recurrir a los textos ingleses. Esta confesión revela que los primeros estudios gramaticales y lexicográficos emprendidos por las órdenes religiosas españolas servían para el consumo interno. Cierto es que anteriormente se había presentado una excelente ocasión para imprimir una gramática con caracteres sínicos en la España peninsular. Durante los años ochenta del siglo XVIII fray Juan Rodríguez presentó un memorial donde proponía publicar una gramática y diccionario hispano-chino recurriendo a los fondos económicos de la Corona española. Acto seguido, las autoridades incoaron un largo e intrincado expediente administrativo, saliendo a relucir las dificultades teóricas (evaluación de la calidad intelectual del proyecto, diversidad de enfoques aplicables a las gramáticas chinas, búsqueda de un corrector durante el proceso de impresión), así como las dificultades técnicas (inexistencia de experiencia impresora de este tipo de obras en España, necesidad de fabricar tipos gráficos para imprimir los caracteres chinos), hasta que en 1785 surgió un problema irresoluble, cual fue el fallecimiento del propio autor. Finalmente se adoptó la típica maniobra burocrática utilizada por las autoridades españolas para obstruir los procedimientos administrativos: delegar en una autoridad ajena la resolución del expediente. Pretextando la existencia de mayor

experiencia impresora en la multilingüe Filipinas, Madrid trasladó el expediente al gobernador general de Filipinas. El lingüista José de Villanueva modificó allí el manuscrito original, devolviéndose después a España, tal vez intentando evadir la carga técnica de publicarlo. Finalmente, la Real Hacienda perdió la oportunidad de publicar la primera gramática con caracteres sínicos en el territorio peninsular español (Hernández Hidalgo, 2022: 323-334). Así y todo, algunos religiosos españoles sí tenían sus talleres de impresión xilográfica en China. Ya sabemos que del taller perteneciente a la iglesia de Yang Renli (Cantón) salieron obras relevantes como *Arte de lengua mandarina* (1703) del dominico Varo. En 1781, Manuel de Sacramento consiguió publicar, también en Cantón, su *Arte del idioma chínico*. Durante el siglo XX abundaron las ediciones en Xiamen, Shanghái, Taipéi y Hong Kong.

LA TRASCENDENTAL CONTRIBUCIÓN GRAMATICAL, FONOLÓGICA Y LEXICOGRÁFICA DE FRANCISCO VARO

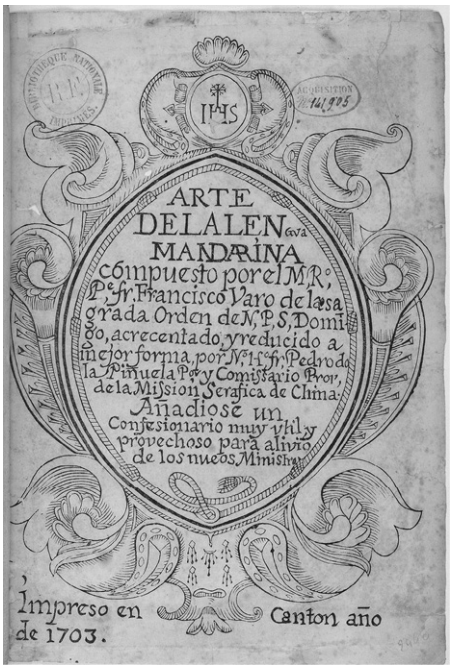
Si nos fiamos de las opiniones suministradas por los investigadores y especialistas, el dominico Francisco Varo (1627-1687) va ganando reconocimiento y prestigio conforme transcurren los años, de suerte que su sistematización gramatical —la más antigua publicada en China[186]— está destinada a ser una obra de obligada lectura entre los historiadores de la filología china. Ya está traducida al inglés y al chino, por lo que se dará nuevos alicientes a más estudios y a un mayor contraste de opiniones. Se ha sostenido, con conocimientos de causa, que Varo es un pionero de la lingüística china[187]. Puede ser considerado, igualmente, un innovador europeo en la manera describir la pronunciación del tono sandhi correspondiente a la lengua mandarina[188].

En Manila comenzó a aprender y practicar el dialecto min nan. Poco después, en 1649, se asentó definitivamente sobre el suelo chino. Durante casi cuatro décadas Varo se ocupó de dominar la lengua china, tanto la mandarina como la dialectal, de estudiarla, enseñarla a sus discípulos,

relacionarla con el portugués y español a través de sendos vocabularios[189], sistematizarla según los patrones del latín, así como de trasladar al papel sus conocimientos gramaticales, lexicográficos y fonológicos, tanto para el lenguaje distinguido o cortés (capítulos XIV a XVI) como el coloquial y el religioso. Dos obras le confirieron una preeminencia en el ámbito de la glotología sinohispana: *Arte de la lengua mandarina* y *Vocabulario de la lengua mandarina*. Varo (1703: 99) terminó de componer la primera obra, según hace constar en su "tratadillo", en los años ochenta del siglo XVII, pero no se publicaría hasta el siglo siguiente, una vez fallecido, precisamente cuando el fraile franciscano Pedro de la Piñuela advirtió su elevado valor pedagógico. Una vez revisada y enriquecida por el propio Piñuela, se encargó de imprimirla en 1703 (véase figura 5).

Como señaló Abel-Rémusat a mediados del siglo XIX, *Arte de la lengua mandarina* está concebido sobre el modelo gramatical latino facilitado por Antonio de Nebrija[190]. El texto original carecía de caracteres sínicos, tal vez por problemas caligráficos o porque su interés práctico y didáctico le incitase a explicar al lector cómo pronunciar la lengua china, cómo entenderla y cuáles son sus reglas básicas. Es sorprendente que este autor se haya adelantado a los modernos sistemas de enseñanza, porque en vez de ofrecer una gramática teórica, llena de tecnicismos, se ocupa no solamente de fijar las reglas del sistema lingüístico, sino también del uso efectivo ante situaciones concretas, situaciones que pueden exigir el empleo de un estilo formal o informal y distendido. Así se justifica el hecho de que el autor dedique una serie de comentarios a la especificidad de la cultura china y, por añadidura, aporte una fraseología, es decir, un conjunto de expresiones peculiares de la lengua, de las distintas actividades humanas con el objetivo de asimilarse a los nativos y comunicarse correctamente. Este método de enseñar a los extranjeros consistente en memorizar y repetir frases corrientes está actualmente en auge.

FIGURA 5
ARTE DE LA LENGUA MANDARINA



Fuente: Biblioteca Nacional de Francia.

Con independencia de los componentes específicos de esta gramática ya pluricentenaria que, ciertamente, contrasta y se aleja de las más modernas, el dominico cambió la creencia general de que el idioma chino no podía sistematizarse, ni someterse a reglas. Otros especialistas europeos mantenían que el idioma chino estaba condenado a ser agramatical. Así, el jesuita Joseph Henri Marie de Prémare, autor del manuscrito *Notitia linguae sinicae* (1736, publicado en 1831), sostenía que no era posible reducir la lengua china a un sistema de reglas (Lundbaek, 1976: 326).

Sin embargo, Varo afirmó en su prólogo al *Arte de la lengua mandarina* que este idioma está dotado de muchas reglas convencionales susceptibles de componer una gramática. Reconoció la dificultad, aunque no la imposibilidad, de culminar semejante tarea: "[…] Sentir absoluto y resuelto, ha sido y es de algunos Ministros [de Cristo] que el idioma sínico general de este Imperio no tiene arte [gramática], ni reglas […] lo dificultoso no es imposible…". En conclusión, después de advertir sobre las particularidades de la lengua mandarina, como las "innumerables letras o caracteres y muy limitados términos o vocablos", se ocupó de facilitar las reglas de pronunciación, los patrones gramaticales, las traducciones más variadas, así

como una serie de expresiones peculiares en chino, castellano y latín.

EL CONTEXTO LINGÜÍSTICO CHINO SEGÚN HERVÁS Y PANDURO

Si dedicásemos dos únicas palabras a resumir la tarea intelectual del políglota Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809) seleccionaríamos *enciclopedismo* y *comparar*. Ciertamente, Hervás estudió las culturas y lenguas del mundo para relacionarlas entre sí. Hoy día se hablaría de filología y etnografía comparadas. Este erudito pertenecía a la Compañía de Jesús que, como es ya sobradamente conocido, contaba con abundante documentación sobre la tarea evangelizadora y comunicativa en multitud de países, incluyéndose China. Tras ser expulsada la orden religiosa de España, se exilió en los Estados Pontificios, donde frecuentó varios archivos, entre otros, el de la casa profesa del Gesú y el de *Propaganda Fide*. Logró identificar y agrupar en familias lingüísticas, a veces analizándolas detalladamente, más de 300 lenguas y dialectos mundiales. Entre otras obras, publicó en 1801 un *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas* […], cuyo tomo segundo aporta una amplia descripción de las lenguas sínicas.

Hervás se detuvo en el idioma formosano o autóctono de Taiwán, al cual no vio afinidades con el japonés, ni tampoco lo catalogó como dialecto chino (Hervás y Panduro, 1805: 54-55). Él no pudo precisar la naturaleza de esta lengua austronesia, aunque reconoció que en las islas de Lieu-Kieu (archipiélago de Liuquiu/Ryukyu), "muy inmediatas a la Formosa", se hablaba probablemente el formosano y dos lenguas más (ibíd.: 55). En cuanto a los habitantes de China continental, afirmó que allí se empleaba el idioma tibetano, el manchú y, desde luego, el chino. Siguiendo a Du Halde en este punto, subrayó la exuberante riqueza de la lengua china, lengua compuesta de hasta "80.000 cifras [caracteres]" (ibíd.: 84)[191]. "No hay lengua más abundante de palabras que la china" (ibíd.: 85). Es, por consiguiente, la lengua "matriz, cuyos misioneros llaman *mandarina*, y según la fraseología europea llamaríamos culta, literata o cortesana. Los chinos llaman a esta lengua mandarina *Cuon-hoa* [guānhuà]" (ibíd.: 86). Hervás destacó, igualmente, los numerosos dialectos chinos. Así pues, en la provincia de

"Kiang-nan, cuya capital es Nankín, se habla el mejor dialecto chino; y por esto se suele decir que la lengua de esta provincia es la más semejante a la mandarina […]. En ella estuvo muchos siglos la corte imperial" (ibíd.: 87). En su afán por agrupar familias lingüísticas, el jesuita llegó a calificar de "dialectos chinos" el sistema de comunicación lingüística en Tonkín (Vietnam), Cochinchina (Vietnam), Laos, Champa (Vietnam), Camboya, Siam (Tailandia) y otros países asiáticos (ibíd.: 94-108).

LA GRAMÁTICA CASTELLANA PARA CHINOS Y EL DICCIONARIO ESPAÑOL-CHINO DE TAM PUI-SHUM

Corresponde identificar ahora una temprana gramática y diccionario de autoría genuinamente china. Al inicio del siglo XX despuntaría uno de los primeros hispanistas chinos dotado de gran erudición y perspicacia analítica. Hacemos referencia al diplomático Tam Pui-Shum, también conocido por Tan Peisen (Yihao) zhu. Incentivado por una energía desbordante, desarrolló actividades diplomáticas en La Habana y Ciudad de México, así como visitas a Centroamérica en 1911 (Costa Rica, Nicaragua). También fue destinado a Madrid[192], donde ocuparía sucesivos puestos (agregado, secretario de legación, encargado de negocios) hasta finalizar sus servicios en España (septiembre de 1914), regentando el cargo de ministro plenipotenciario de la legación china, toda vez que había presentado sus credenciales al rey Alfonso XIII en el palacio de Miramar (Santander)[193]. Durante una entrevista concedida a la prensa de Nicaragua, declaró haber investigado en el sevillano Archivo de Indias[194], lo que nos revela su faceta cultural e ilustrada, así como su afecto hacia el hispanismo. Por desgracia, algunos trabajos suyos no se han localizado. Tal vez pudo ser el primer traductor del Quijote desde el idioma español al chino. Con arreglo al comentario formulado por el intelectual centroamericano Rafael H. Valle en 1939, "hasta en chino hay traducción [del Quijote], solo que no ha sido publicado, porque según noticias que tengo, el original se perdió a la muerte del traductor, el culto diplomático chino señor Tam-Pui-Shum" (Valle, 1933).

En cambio, sí que logró publicar un *Diccionario español-chino*

enciclopédico en 1915, del que conocemos seis ediciones, la última data de 1958. Contiene 30.000 entradas y más de 1.000 páginas. Pese a sus limitaciones gramaticales y lingüísticas, este diccionario ha ejercido un considerable reflejo en los posteriores (Xin, 2018: 905) Sin fecha conocida de edición, hay constancia de haber publicado, además, una *Gramática de lengua castellana explicada en chino: con arreglo a un plan especial*, compuesta de 252 páginas[195].

CAPÍTULO 11

INTERCAMBIOS CULTURALES Y ARTÍSTICOS DURANTE LA EDAD MODERNA

La puesta en común de iniciativas dirigidas a la interrelación cultural y artística arrancó tempranamente, a finales del siglo XVI. Aun así, se desarrolló a pequeña escala. Dos factores explican el desarrollo de los intercambios artísticos. En primer lugar, los contactos comerciales y misioneros entre la costa sudeste china y Manila. En segundo lugar, artesanos chinos residentes en Manila y Nueva España ofrecieron una nueva visión de las artes decorativas. Por último, la Corona cumplió su misión de mecenazgo, especialmente durante la unión de la Corona castellano-portuguesa en la figura del rey Felipe II, gran mecenas de las artes y de la cultura. Se preocupó por amasar una nutrida colección de libros y manuscritos en la Real Biblioteca de El Escorial. En 1573, el embajador español en Lisboa, Juan de Borja, envió a Felipe II un regalo, al parecer del misionero Gregório Gonçalves, compuesto por casi una veintena de libros chinos. Entre todos, destacamos obras de singular valor historiográfico, tales como los ocho volúmenes de una edición del siglo XVI correspondiente a *Registros de los tres reinos* (*San guo zhi yanyi*), escrito por Chen Shou al final del siglo III de nuestra era, así como cuatro tomos de *Zizhi Tongjian*, esto es, un repertorio de crónicas pertenecientes a la China imperial. En cuanto a la literatura, El Escorial conserva una obra exclusiva, editada en 1553, que lleva por nombre abreviado *Fengyue Jinnang* (*Romances en una bolsa de brocado*). Se trata de una antología de canciones y dramas extractados desde el periodo Yuan a Ming. En 1590 Felipe II recibió la verdadera joya de la filosofía moral china. Hacemos referencia a la precoz traducción, directamente desde el chino al español, del corpus doctrinal milenario más aceptado por la China Ming. Su

traductor, el padre Michele Ruggieri, quiso mostrar al rey prudente las obras que "estudian los letrados chinos". El manuscrito fue titulado *Philosophia de la China. Los Quatro libros de la China*. Bajo esas enigmáticas palabras se oculta un valioso acervo ideológico que integra tres de los Cuatro Libros del confucianismo (*Gran Saber* o, según Ruggieri, *Disciplina de los Varones*, *Doctrina del justo medio* y numerosos fragmentos de *Analectas*[196]). Como conclusión a todo esto, ponemos de relieve una convicción propia basada en evidencias: el coleccionismo europeo regio se enriqueció de obras chinas y Felipe II marcó un precedente que seguirían otras bibliotecas reales.

TEMPRANAS EXPERIENCIAS DE MESTIZAJE ARTÍSTICO

Ha llegado el momento de mostrar algunos ejemplos de hibridación cultural-artística. Buena parte de los artífices que impulsaron de manera precoz el enriquecimiento artístico son personajes ya identificados en las páginas precedentes. Otros serán identificados a continuación e incluso hay constancia de protagonistas anónimos. No es conveniente insistir más en las enseñanzas del jesuita Diego de Pantoja a varios eunucos de la Ciudad Prohibida para que aprendiesen a tocar el clavicordio. También conocemos al miembro de la orden seráfica, Francisco Peris de la Concepción, quien reveló en una carta, fechada el 4 de marzo de 1678, tocar el órgano para un diletante mandarín de Cantón (Irving, 2010: 60).

En cuanto a la pintura, los préstamos interculturales han sido mutuos. Las primeras pinturas españolas que los misioneros colgaban en sus iglesias y lugares de culto tenían en cuenta la sensibilidad china[197]. Compruébese la veracidad de lo indicado en el siguiente comentario anotado por el padre Buenaventura Ibáñez:

> Me han dicho que en Manila hay un buen pintor, que se hace mucho de rogar. Si él es primo [primoroso] en pintar, quisiéramos que nos pintara un Salvador hermoso, de estatura perfecta y grave, con ropaje de finos colores; el cuello de la túnica que esté ajustado al cuello (que para los chinos es de deshonestidad enseñar algo del pecho) y con los ojos graves que miren a todas las partes; de barba negra o castaño oscuro (que las barbas rubias llaman holandeses) […] y así nos parece que será acertado hacer que

su ropaje le cubra los pies[198].

Y viceversa. El libro *Viaje de la China*, escrito por Adriano de las Cortes, inserta una serie de estampas, realizadas por un artista chino residente en Manila, pero adaptadas al gusto y las directrices de los españoles. Como afirmaba de las Cortes (1991: 329-330), "los pintores chinos en la misma China son importantísimos en su arte, todo lo pintan sin sombras, pero venidos a la ciudad de Manila, en breve aprenden de los pintores europeos y se perfeccionan. También el llamado códice Boxer muestra la elasticidad artística y capacidad de satisfacer el gusto español por parte de los artesanos chinos. Bajo ese contexto, se ha afirmado que sus láminas contemplan "un estilo de pintura Ming al servicio de los españoles, teniendo que adaptarse a las necesidades de éstos y, por tanto, escribiendo una nueva página en el mestizaje cultural sínico-hispano" (Caño Ortigosa y Lee, 2022: 34).

PORCELANAS MING DEDICADAS AL REY FELIPE II: EL FRASCO DEL PEREGRINO

La dimensión asiática del rey prudente se ha resentido de un permanente olvido por parte de sus biógrafos e historiadores. Felipe II fue un rey instruido que, como todo príncipe renacentista, amaba la cultura, el arte y el saber. Cuando se le adjudica el título de mecenas de las artes debe tenerse en cuenta las cerca de 3.000 lozas chinas atesoradas en el Real Alcázar de Madrid y otros recintos reales, siendo la mayor colección europea en aquella época (Krahe, 2016: 134-135). La fotografía que acompaña la portada de este libro simboliza lo que persigue nuestro estudio, nada menos que ofrecer una imagen icónica de los encuentros históricos entre España y China. ¿Y qué mejor imagen la de una pieza de porcelana china expresamente fabricada en homenaje al unificador de las coronas ibéricas, Felipe I de Portugal y II de España? A ningún otro monarca europeo, excepto el rey Manuel I de Portugal y su aguamanil de color blanco y azul característicos de la porcelana Ming, ornamentado con una esfera armilar, se le ha tributado el honor de aparecer simbólicamente representado tan tempranamente, ni en tantas unidades de

una misma pieza. Más tarde otros monarcas europeos disfrutaron de vajillas reales que se encargaron para el servicio de mesa, como sucedió durante los reinados de Luis XIV en Francia y Felipe V en España.

En cuanto a las características del frasco del peregrino, se fabricó en los hornos de Jingdezhen, tal vez encargado por los mercaderes de Macao o Manila. Su peculiar forma recuerda una cantimplora redonda achatada, de influencia persa, no solamente por sus formas sino por los arabescos, por el característico azul cobalto y su alargado, florido y esbelto cuello (Finlay, 2010: 4) (aunque algunos ejemplares tienen un cuello corto con algún remate o cierre metálico). Su base adquiere una forma trapezoidal. Siguiendo con la descripción de la pieza, en la parte frontal aparece el escudo cuartelado de armas de la España de Felipe II: Castilla y León. Todo ello enmarcado en una orla circular compuesta de puntos y flores. Sin duda alguna tal diseño está inspirado en la moneda de plata característica de la época, el famoso real o medio real de plata[199] macuquino al que se acuñó manualmente la imagen del castillo y el león. Se trataba de una técnica de grabación sencilla y rudimentaria. Así se explica la tosquedad del blasón castellanoleonés, tanto en el diseño de la moneda como en la reproducción porcelánica. Se ha apuntado incluso que el blasón de la porcelana está inspirado en un real mexicano de 1588 (Diez de Rivera, 1999: 39).

Esa representación del castillo y del león aparece duplicada y separada por una cruz griega polilobulada. Un conjunto de imágenes florales, tales como lotos, engalanan el escudo de armas. El frente opuesto al escudo de armas representa bien una escena floral o, en otras piezas, un paisaje genuinamente chino. Bajo la cumbre de una montaña aparece un espacio en blanco, lo que da a entender la existencia de nubes blancas que, según la estética pictórica tradicional, proporciona lejanía y profundidad al paisaje. En el centro de la escena sobresale un erudito o maestro enseñando a su joven discípulo. Desde nuestro punto de vista, las dos caras del recipiente simbolizan, por un lado, el poder universal de la monarquía hispánica (el escudo de armas), unido a su misión evangelizadora (representada por la cruz que divide el escudo de armas en cuartos). Pero, además, la parte trasera de numerosos recipientes simboliza el saber, la excelencia del estudio, la

transmisión de conocimientos del maestro al alumno, una cualidad muy apreciada por los valores neoconfucianos y taoístas chinos. Felipe II reunía esa doble cualidad: poderío político en Europa, África, las Indias Occidentales (América) y Orientales (Asia), pero también se destacaba por su afecto a la erudición y a los conocimientos (matemáticas, astronomía, astrología, historia, arquitectura, arte, etc.).

Se trata, en definitiva, de una loza realizada por encargo, para la exportación, destinada a homenajear al artífice de la Unión Real Ibérica (Finlay, 2010: 3-5). Algunos especialistas fechan su manufactura a finales del siglo XVI, entre 1580 y 1595, aunque hay quien la data entre 1610 y 1620, es decir, cuando ya reinaba Felipe III, porque ciertos detalles, como las flores pintadas en el cuello y en la parte central, sugieren una fecha posterior[200]. Aunque no figure expresamente descrita en el inventario del patrimonio regio[201], estamos convencidos que el frasco o cantimplora del peregrino formó parte de la colección real. Tal vez la pieza se catalogó incorrectamente. Resultaría anómalo el hecho de que, habiéndose fabricado tantas piezas, el rey no recibiera una tan icónica para la monarquía hispánica. Sucede que, tras la dispersión de la colección por distintos recintos, los sucesivos regalos a dignatarios, una posible rotura accidental o, acaso, por el pavoroso incendio del Real Alcázar en 1734, debió desaparecer del patrimonio español, si bien existen algunas piezas exhibidas en museos y colecciones de todo el mundo, destacándose entre todos ellos los de Japón y Portugal[202]. Otros museos europeos, asiáticos y norteamericanos exhiben este ejemplar tan característico de las porcelanas chinas manufacturadas para la exportación[203].

COLECCIONES PORCELÁNICAS DE LA DINASTÍA BORBÓN. LA REUTILIZACIÓN POPULAR DE PORCELANA EN EDIFICIOS DE HISPANOAMÉRICA

Mientras que la dinastía Habsburgo obtuvo porcelanas a través de compras y donaciones, la casa Borbón, además de adquirir valiosos lotes de porcelana china, se encargó de imitarla fabricándola en el taller real. Efectivamente, las porcelanas manufacturadas por la Real Fábrica de Porcelanas del Buen

Retiro (popularmente denominada *La China*) destacan por sus vistosos y elegantes motivos chinescos. Además, el patrimonio real se había enriquecido con un lote de tibores chinos pertenecientes a la reina Isabel de Farnesio, así como con leones de Fo, todos ellos de la época Qing, que se sumaban a las piezas de la colección Ming. Esa admiración española por el exotismo oriental se llevó a cabo una vez implantada el arte de la chinería (*chinoiserie*) durante las últimas décadas del siglo XVII y, especialmente, en el XVIII. Se trataba de un estilo artístico europeo que recreaba libremente el diseño chino. La chinería se aplicó a la decoración de interiores, utilizándose las técnicas y métodos orientales en muebles y otros objetos decorativos, como lo demuestran el diseño de sillerías tapizadas con tafetanes chinescos (Palacio Real de Aranjuez), la confección de un tapiz chinesco (Palacio Real del Pardo), los paneles decorativos de laca china (*chambre du lit*, Palacio Real de la Granja) y, muy destacadamente, los paneles de loza (Gabinete de porcelana del Palacio Real de Aranjuez, Sala Gasparini y Saleta de Porcelana del Palacio Real de Madrid). Pero también esa moda por asimilar e interpretar los pintorescos patrones culturales chinos se extendió a los exteriores, particularmente a las construcciones y jardines en Aranjuez y el Retiro (pagodas, "estanque chinesco" en el jardín del Príncipe con su templete oriental, gruta artificial y peces de colores) (Panadero y Saguar, 1991).

Tal vez hayamos alcanzado un punto donde sea necesario ofrecer una imagen menos elitista y, al mismo tiempo, más popular a la hora de apreciar el valor porcelánico en los territorios hispánicos. Sabemos que la corona e incluso la nobleza, como sucedió con el gobernador de Filipinas, Fernando de Valdés y Tamón, encargaron porcelana china con sus escudos de armas. Pero también se interesaron otros estamentos sociales, como el clerical y el comercial, ya que se exportaron numerosas piezas de uso ordinario, tales como recipientes de culto eucarístico o de uso doméstico. Por si no fuera suficiente, el estilo chinesco influyó en la loza de Puebla (México) y la cerámica de Talavera de la Reina (España). Incluso se incorporó a los edificios civiles y religiosos como material de vistosa ornamentación arquitectónica. La portada del templo de San Francisco, enclavada en el poblado de Tarecuato (Michoacán), exhibe varias piezas de porcelana china

incrustada en la pared, al igual que una iglesia del poblado de Quiroga (Michoacán). Por lo que concierne a fragmentos de porcelana o "chinita", estas se estamparon en la ultrabarroca Fuente del Risco, localizada en el Centro Cultural Isidro Fabela (Ciudad de México) (López Cervantes, 1978). Resulta curioso saber que el *trencadís*, mosaico compuesto por fragmentos cerámicos multicolores, genialidad ornamental del modernismo catalán, tenga definida su afinidad funcional con la versátil loza china. Hagamos notar, para concluir, el interés que ha despertado el arte porcelánico fragmentado en las esculturas del artista Li Xiaofeng, porque combina la tradicional loza plástica con la moderna creatividad.

CAPÍTULO 12

CONTACTOS, ESTUDIOS Y PERCEPCIONES DURANTE EL SIGLO XVIII: LA REAL COMPAÑÍA DE FILIPINAS, EL CAROLUS Y LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA SOBRE CHINA

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII decae la trascendencia de las publicaciones españolas en comparación a otras europeas. De hecho, gran parte de los estudios chinos que se conocieron en España durante los siglos XVIII y XIX eran traducciones del francés, inglés, italiano y alemán. Si nos fijamos en el ámbito misionero, donde habían descollado las primeras obras españolas de temática china, los patronatos regios de España y Portugal se habían debilitado frente a la pujanza de la congregación romana Propaganda Fide y la francesa Missions Etrangères de Paris. Ello no significa que la península ibérica perdiera interés por seguir reflejando las distintas facetas de la civilización china. Al contrario, durante esos siglos se analizaron nuevas realidades hasta entonces escasamente valoradas. A finales del siglo XVIII sobresalieron crónicas que detallaban las actividades económicas y el tráfico comercial chino-español. Ya no sería el clero, sino los profesionales encargados de acordar tratos comerciales quienes se encargarían de suministrar las informaciones económicas. Además, se había consumado el sueño económico de los Habsburgo en el sentido de abrir un puesto comercial en China que facilitase el intercambio mercantil y que se conectase con los mercaderes locales. Semejante objetivo se alcanzó en tiempos del rey borbón Carlos III. En 1787, la Real Compañía de Filipinas fundó su factoría cantonesa. Se presentaba la posibilidad de emprender un comercio directo, gestionado por factores (comerciantes) españoles que conectasen China con Filipinas, la América hispana y España. Puede afirmarse, bajo ese contexto, que el siglo XVIII señala el comienzo de la primera empresa "multinacional"

española domiciliada en China. Aunque noveles en el arte de la compraventa *in situ*, los factores gozaban de una valiosa ventaja competitiva. Sus colaboradores, proveedores de mercancías y prestamistas chinos habían residido y trabajado en Filipinas, por lo que solían comunicarse en español y conocían a la perfección los mercados de origen y destino. Las compras realizadas en la factoría cantonesa (Lüsongshang) incluían los tejidos elaborados, la seda, los objetos de porcelana y laca, determinados géneros para el abastecimiento de las islas españolas del Pacífico, té para su reexportación y el inevitable mercurio. Por lo que concierne a las ventas españolas, debe destacarse el siguiente surtido: plata, madera, arroz, algodón en rama, piel de nutria, añil, nácar, cuero de carabao, cochinilla, pepino de mar, nido de salangana y aleta de tiburón.

En 1796, la factoría china pasó a depender de Madrid y experimentó un nuevo impulso al serle autorizado el comercio directo con América (Diaz-Trechuelo, 1965). Pero llegaron tiempos muy turbulentos para el comercio en general y para España en particular. A finales del siglo XVIII, España entró en guerra contra Inglaterra y a inicios del siglo XIX estalló la guerra de independencia contra las tropas napoleónicas. El comercio disminuyó en grado sumo, toda vez que un buque mercante capturado por el enemigo o sus corsarios quedaba automáticamente confiscado junto a su valiosa carga. Años después empezaron las guerras de independencia en la América hispana. Después de tantas experiencias bélicas, España quedó prácticamente descapitalizada. La propia Compañía de Filipinas sintió los efectos de la crisis. La difícil situación económica de la Compañía no solamente obedecía a las inconveniencias del exterior, como las guerras, los periodos de recesión económica o los obstáculos aduaneros chinos; también existieron causas internas que desembocaron en el cierre definitivo de la empresa, tales como las rigideces legales españolas, la deficiente gestión empresarial, la insuficiente supervisión contable o la resistencia de la población hispanofilipina a colaborar con ese proyecto empresarial. El hecho es que en 1821 la Real Compañía mantuvo abierta la factoría de Calcuta bajo la consiguiente minoración del personal y actividades, mientras que se ordenó el cierre de la cantonesa.

Cabe plantearse si valió la pena erigir el establecimiento comercial cantonés. Nuestra respuesta es resueltamente afirmativa. Las dos partes salieron ganando. El hecho de abrir un establecimiento comercial español en la costa sudoriental del imperio Qing ya se consideraba un éxito al alcance de pocos países occidentales. Y a China le interesaba diversificar la recepción de la estimada plata novohispana a través de tratos comerciales directos realizados por la Real Compañía. Los españoles tuvieron la oportunidad de ampliar sus límites del conocimiento en torno a la cultura comercial china. La factoría permitió trenzar lazos mercantiles, ganar experiencia en la compraventa y tránsito de mercancías, conocer de primera mano la gestión aduanera china, experimentar las oscilaciones en la oferta y la demanda, informarse sobre la fluctuación de los precios, relacionarse con la población nativa y, sobre todo, familiarizarse con las instituciones, costumbres y ceremonias del país anfitrión. Prueba de todo ello es el manuscrito que nos dejó el primer directivo (o factor) de la Real Compañía en Cantón, Manuel de Agote y Bonechea, quien se encargó de registrar y comentar, a través de sus *Diarios*, no solamente información comercial, sino también política, burocrática y social, así como las observaciones meteorológicas y noticias variadas acaecida en Cantón y Macao, desde 1787 hasta 1796. Si se quiere conocer la atmósfera mercantil que respiraba este emporio económico, entonces será recomendable la lectura de los *Diarios*, ya que ofrecen datos sobre la entrada y salida de buques comerciales, el nombre y actividades de los chinos que colaboraban y proveían a la compañía española, las trabas y corruptelas aduaneras (similares a las que sufrían los chinos en Manila), la colaboración comercial con otras compañías europeas, así como un listado de las principales mercancías que la Compañía compraba y vendía[204].

Gracias a los escritos de Agote se corrobora, una vez más, el desinterés de China por dominar los mares adyacentes; desinterés que embargó el poderío naval de los Ming y Qing. Nuestro cronista, Manuel de Agote, dio testimonio histórico de la insuficiente seguridad existente en la franja costera china: "Por el mes de abril y mayo [de 1789] se infestaron las cercanías de Macao de lorchas piratas las cuales no perdían ocasión de robar a los infelices pescadores. Un mandarín de armas hizo frente a los piratas, el cual murió de

un balazo" (Agote, 1789: 131)[205].

Un nuevo tema, característico de la época, va a merecer nuestra atención. No puede ser otro que la aparición de ensayos actualizados, así como de estudios perfilados por un mayor esfuerzo de especialización. En ese sentido, ¿cuáles son las obras del pensamiento dieciochesco más relevantes sobre China? Influido por la Ilustración y el enciclopedismo, el Siglo de las Luces se caracteriza por una nueva concepción del conocimiento. En España se intentaría compatibilizarlo con la ortodoxia del catolicismo imperante. El rasgo característico de la época respecto a los estudios chinos no es otra que la subordinación española a las fuentes europeas, principalmente las suministradas por los jesuitas franceses y los dicasterios de la curia romana. No en vano, los estudiosos pertenecían a congregaciones religiosas españolas que tenían acceso a esas fuentes de documentación. Cierto es que existen excepciones a la dependencia europea, especialmente en lo concerniente a la temática pastoral/religiosa, moral, gramatical y lexicográfica, ya que en tal caso se exigía una vinculación más estrecha y personal con China.

Frente a la servidumbre intelectual de tener que beber en fuentes documentales foráneas, al menos los estudiosos españoles aplicaron una metodología más original y especializada que la de sus predecesores. Así, el jesuita Pedro Murillo dirigió su interés hacia la geografía física y política de las naciones, incluyendo China; el polígrafo jesuita Lorenzo Hervás, precursor de la lingüística comparada, estudió los vínculos de las lenguas sínicas y sus dialectos; el fraile benedictino Benito Feijoo se separó de los laudatorios comentarios de González de Mendoza para ofrecernos una imagen más crítica, en todo caso más escéptica, de esta civilización oriental; el jesuita Juan Andrés, considerado padre de la literatura comparada universal, contribuyó a divulgar el arte literario chino en Europa y, por último, el jesuita Antonio Eximeno publicó sus comentarios sobre la musicología sínica, una faceta muy descuidada por los tratadistas anteriores, abriendo así un nuevo panorama a estudios posteriores.

El siglo XVIII se asimila al conocimiento sin fronteras. Los europeos seguían admirando el encanto y la magnificencia del orientalismo. A raíz de la entronización del monarca Carlos IV se celebró en el teatro de los Caños

del Peral (Madrid) un nuevo baile heroico-cómico, titulado *La gran fiesta del primer día del año en la China*. Con arreglo a las crónicas, no fue del agrado del público (Cotarelo y Mori, 1897: 272). Tal vez fuera esta la razón por la que un espectáculo tan prometedor, pero al mismo tiempo tan mixtificado, cayera en el olvido más absoluto.

INFLUENCIA DE LA PLATA ESPAÑOLA EN LA HISTORIA DEL SISTEMA MONETARIO Y FINANCIERO CHINO

Ya sabemos que el metal argentífero procedente de Hispanoamérica había inundado los mercados meridionales del Celeste Imperio durante los siglos XVI y XVII. Allí el valor de la plata era comparativamente superior al alcanzado en Europa. Pero si se quiere rastrear la principal influencia española ejercida en la historia del sistema financiero y monetario chino, tal vez la pista sea otra. Debemos avanzar, pues, hacia el escenario de la España borbónica, desde el último tercio del siglo XVIII hasta las postrimerías del siglo XIX. China había comprobado la fiabilidad de la plata amonedada en reales españoles de a ocho. Se había convertido en un instrumento común de cambio en toda Asia. China ya había acuñado monedas con aleación de cobre para transacciones ordinarias de pequeño alcance. Existían otros medios de pago como el tael de plata, pero las necesidades comerciales y financieras exigían la adopción de una moneda acuñada en forma de círculo, con distintivos propios y con características equivalentes a la de otros países. El siguiente paso consistió en dar curso legal a esa moneda propia en sintonía con el llamado dólar español y, posteriormente, el peso mexicano de plata. Hasta entonces los lingotes (y reales españoles) se troceaban en porciones según su peso y ley, de manera que se intercambiaban como valor de cambio. Pero el país pionero en el papel moneda debía progresar creando su propia moneda de plata: el yuan. La experiencia surgió a finales del siglo XIX, teniendo lugar, naturalmente, en la costa sudoriental china, particularmente la región sur de Fujian, donde ya existía un significativo emporio comercial acrisolado por los siglos de convivencia con la plata novohispana. Ya en 1821, el escritor Zhu Lian describió las monedas que él vio de niño,

añadiendo: "Pero hoy en día lo más común en circulación es la 'cabeza de buda' o 'plata de buda'"[206]. ¿Cuál era esa moneda extranjera tan peculiarmente identificada por los chinos? A partir de Carlos III (*r.* 1759-1788) el real o carolus portaba en su anverso la cara del monarca. Durante el reinado de Carlos IV (*r.* 1788-1808), el carolus (o peso español) reprodujo la oronda cabeza de este monarca, que a los chinos les evocaba la prominente y risueña cara de Buda[207] (figura 6).

FIGURA 6
REAL DE A OCHO CAROLUS IIII (1801)

Fuente: Ebay.

Aunque los carolus no ofrecían la máxima pureza en plata, numerosos ahorradores, comerciantes e inversores de la costa meridional china permanecieron fieles a esta tradicional moneda durante más de 70 años. Incluso después de independizarse los países hispanoamericanos seguía siendo la moneda extranjera favorita, llegando a otorgarles un *premium* de hasta el 30% sobre su valor intrínseco (Irigoin, 2009: 233). Para hacer constar aquí una fuente china que certifique la implantación del carolus en el sudeste del país, nos basaremos en un escrito de Zheng Guangzu (*c.* 1844), según el cual las monedas extranjeras de plata circulaban regularmente en Suzhou y Hangzhou, añadiendo que desde 1785 la moneda cabeza de buda se usaba exclusivamente[208]. Y para completar la información con algún dato europeo, según señala el informe de Robert M. Martin (1847: 178) dirigido al Gobierno británico, estaba siendo tan popular la moneda española que una sociedad mercantil británica domiciliada en Cantón se dedicó a acuñar dólares españoles, lo que no hizo sino proporcionarle pingües beneficios. En

algún emporio comercial, como el de Wuhu, capital de Anhui y centro logístico en la distribución del té, el interés por privilegiar el carolus continuó hasta las primeras décadas del siglo XX (Von Glahn, 2020: 579).

A la hora de emitir una auténtica moneda de plata nacional que acreditase legitimidad, funcionalidad, facilidad de transporte y aceptación en la población, superando así el viejo tael de plata como unidad de cuenta, las autoridades chinas se inspiraron en el carolus o cabeza de buda. Un primer ensayo tuvo lugar cuando el emperador Daoguang ordenó emitir monedas de plata a imitación de las españolas para pagar a su ejército. De hecho, se había inscrito en las monedas el mensaje "paga de soldados de Zhangzhou" con caracteres manchúes y chinos. Tales unidades monetarias eran casi idénticas en peso y tamaño a los carolus, ya que estos suelen medir 39 o 27 mm, mientras que la moneda china presenta un diámetro de 39 mm. En cuanto al peso, la española suele rondar los 26-27 gramos, prácticamente igual a la china. Ignoramos cuándo fue acuñada esta última, aunque cabe deducir por el informe de 1847 que se emitió, como muy tarde, durante ese año o, tal vez, en algún otro anterior. Los talleres de acuñación o casas de la moneda se localizaban en Hangchou (Zhangzhou) e isla Hermosa (Taiwán)[209]. Con este precedente llegamos al año 1887, cuando Chang Chi Tung fundó una casa de moneda en Cantón (Guangdong) (T'ang, 1923: 111). Pero fue en 1889 cuando la administración provincial de Guangdong, con la autorización del Gobierno Qing, emitió su moneda de curso legal en plata, el peso chino o yuan. Para diseñarla, se inspiraron en la moneda sucesora del carolus: el también prestigioso peso de la República de México (Von Glahn, 2020: 579). Después del éxito cosechado por la moneda cabeza de buda, no aparecería otro bien material español que despertase un interés mayor en China.

LA GEOGRAFÍA HISTÓRICA DE PEDRO MURILLO

El misionero, geógrafo, historiador y cartógrafo Pedro Murillo Velarde y Bravo (1696-1753) debió conocer la cultura china en sus contactos personales con los nativos de Fujian y Guangzhou residentes en Manila. Su obra maestra está compuesta por los diez volúmenes de *Geographia historica* (1752), cuyo tomo

VII trata, entre otros países, de China y "de la Grande Tartaria". Consideró a China (Sinae) "famosa entre todas las naciones por su política, antigüedad, riqueza, abundancia y por la innumerable gente que la habita" (Murillo Velarde, 1752: 129). Aparte de describir extensamente las provincias, ciudades, población, costumbres y actividades económicas, el autor añadió su personal percepción sobre la laboriosidad e ingenio de los chinos. Para probarlo puso el ilustrativo ejemplo de cómo los agricultores ganan tierra de cultivo hasta en las escarpadas zonas montañosas, escalonando las parcelas en suelo fértil: "Los montes están tan labrados y cultivados que, en muchas partes, presentan un bello anfiteatro" (ibíd.: 132). Destaca, asimismo, las habilísimas obras de canalización para irrigar los cultivos: "En los ríos hacen zanjas y canales para que se comunique el agua a todas partes" (ibíd.). Al mencionar los pájaros adiestrados para pescar, está recordándonos a González de Mendoza, y cuando se refiere a la "patraña" de los carros con velas y ruedas que se mueven en la campiña empujados por la fuerza del viento ("hay norias a modo de molinos de viento, y en esto está la confusión" [(ibíd.: 148)]), deducimos que Murillo Velarde había leído a Domingo Fernández Navarrete. Y como otra muestra que denota admiración a la imagen sínica, considera a sus guerreros más morigerados en el arte de la guerra: "Las guerras no son tan sangrientas, ni continuas, como en Europa" (ibíd.: 132).

Pero no todo son elogios y parabienes. Además de criticar la arquitectura, la pintura y las habilidades para falsear los pesos mexicanos, Murillo se quejó de los médicos chinos, atribuyéndoles una habilidad profesional más empírica que docta: "En más de veinte años no he visto que hagan cura difícil con arte" (ibíd.: 149-150), aunque les reconoció haber progresado más en la cirugía y en la preparación de las hierbas medicinales. En relación con Tartaria, su libro destacaba dos productos típicos: el ruibarbo y el *ginseng*: "Sutiliza la sangre, le da movimiento, ayuda a la digestión, fortifica el estómago" (ibíd.: 170).

Este español, especializado en geografía física, política, económica y humana, registra hasta los últimos desastres naturales acaecidos en China: el terremoto de 1730, la inundación de 1734 y la ola de calor de 1744-1745 (ibíd.: 132). Incluso aporta una explicación sobre el gran desarrollo

poblacional: la abundancia de alimentos, el cultivo hasta en las montañas, las avanzadas obras de canalización e irrigación "para que se comunique el agua a todas partes", la poligamia, no existir noticias sobre brotes de peste y un menor número de fallecidos en sus guerras, acaso porque abominaban las guerras de exterminio, como así postulaban sus pensadores de la Antigüedad, o por tener un avanzado armamento defensivo (ibíd.).

ESTUDIO COMPARATIVO DE LA LENGUA CHINA SEGÚN HERVÁS Y PANDURO

En cuanto a otro especialista dieciochesco que pueda interesar a los sinólogos, hagamos constar otra vez al erudito Lorenzo Hervás y Panduro (1735-1809), porque tuvo a bien analizar la lengua china común, sus dialectos y sus afinidades con los idiomas vecinos. Como se recordará, compuso una relación ordenada de varios centenares de lenguas y dialectos mundiales, publicándola primero en lengua italiana y después en su versión castellana, entre 1800 y 1805. Aludimos al *Catálogo de las Lenguas de las Naciones conocidas, y numeración, división y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, cuyo volumen segundo está dedicado a las lenguas asiáticas. Ahora se pretende conocer qué impacto causó Hervás en los estudios lingüísticos posteriores. Si examinamos su línea de pensamiento, así como las concomitancias y diferencias idiomáticas por él aportadas, concluiremos que algunas de sus teorías son erróneas o no están claramente formuladas, que su método de estudio quedaría mejor representado con la fonética comparativa, o que buena parte de sus opiniones está hoy día superada, pero el intento de reconstruir un tronco idiomático sínico que, partiendo de bases lingüísticas, históricas, geográficas, políticas y antropológicas, se relacione con otras lenguas de su entorno, resulta digno de encomio. Ello es así no solamente por su carácter pionero, sino por la abundancia de textos consultados, así como por el asesoramiento lingüístico solicitado a numerosos misioneros políglotos que evangelizaron el orbe. Una voz tan autorizada en lenguas, como la del profesor Max Müller, afirmaba en 1861: "Haber reunido muestras y noticias de más de trescientas lenguas no

es poca cosa. Pero Hervás hizo algo más… Fue el primero en resaltar que la verdadera afinidad de las lenguas debe resolverse básicamente por la evidencia gramatical, no por la mera semejanza de palabras" (Müller, 1861: 149). Efectivamente, su colosal obra alentó investigaciones posteriores, e incluso permitió el acceso a nuevos valores lingüísticos, porque con Hervás se descubrieron otros objetivos al estudio, a la equiparación y al contraste de los diferentes idiomas.

BENITO J. FEIJOO Y SU REVISIÓN DE LA IMAGEN CHINA

Pasamos a examinar, sin interrupción alguna, una de las obras más representativas de la primera Ilustración española. La milenaria cultura china, aún misteriosa, enigmática, superficialmente conocida en Occidente, despertaba sentimientos de admiración, aunque también de rechazo por haberse quedado estancada frente a los avances científicos y técnicos europeos. Cualquier obra que cubriese la temática universal (geografía, filosofía, gobierno, cultura, medicina, astronomía, arte, literatura, etc.) debía incluir la panorámica china. En este contexto se mueve con soltura la obra del docto fraile benedictino Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), titulada *Teatro Crítico Universal, o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes* (1726-1740). Feijoo se afanó por transmitir una imagen crítica, moderna y actualizada de los conocimientos que afectaban a la humanidad. Hasta entonces, muchos conocimientos seguían anclados en el error, la superstición, la imprecisión o la obsolescencia. Si nos centramos exclusivamente en China, Feijoo consultó una rica diversidad de fuentes, desde la clásica obra de González de Mendoza hasta las obras de Ricci, Du Halde, Parennin, así como los últimos informes y cartas de los jesuitas, por ejemplo, el *Dictionnaire de Trévoux* (1704-1771) o las *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des Missions étrangères*, traducidas al español como *Cartas edificantes y curiosas de las misiones extranjeras y de Levante*.

Como Murillo Velarde, Feijoo recurrió a la historia para valorar la huella china en la historia de la humanidad. Ofreció lacónicas referencias a su antigüedad y a sus emperadores (por ejemplo, Yao, Yongtching, Yu, la

construcción de canales fluviales) para continuar valorando de manera positiva las viejas invenciones (imprenta, pólvora, aguja náutica). Aunque la información ya estaba suficientemente divulgada en la Europa del siglo XVIII, el escritor subrayó que el Imperio de Catay (o Kintay) era lo mismo que el de China, y la ciudad de Cambalú coincidía con Pekín. *Teatro Crítico Universal* se detuvo a explicar cómo surgió el equívoco: "Los moscovitas decían que su país confinaba con el imperio de Kin-tai. Los europeos entendían por el Kin-tai un Estado grande intermedio entre el de Moscovia y el de la China" (Feijoo, 1765, tomo 4: 317).

Frente al belicismo y el afán de conquista o de sojuzgar, Feijoo alabó la buena política de relacionarse pacíficamente con las demás naciones:

> En esto, como en otras muchas cosas, admiro el ventajoso juicio de los chinos. Isaac Vosio afirma que en los anales de aquella gente no son celebrados los príncipes guerreros, sino los pacíficos; ni logran los vítores de la posteridad aquellos que añadieron con las armas dominios nuevos, sino aquellos que gobernaron con justicia y moderación los [dominios] heredados (ibíd., tomo 3: 312-313).

Como hicieron los antiguos tratadistas europeos sobre el País del Centro, Feijoo continuó enalteciendo la agudeza o ingenio de sus pobladores. Para ejemplarizarlo, citó el viejo refrán "los chinos tienen dos ojos, los europeos no más que uno, y todo el resto del mundo es enteramente ciego" (íbid., tomo 2: 357). Según él, un rasgo característico de la población china es el aprecio que se le profesa a los sabios. Además, los chinos son tan hábiles que sobresalen en cualquier arte en que se aplican (ibíd.: 357-358). Pero el sabio benedictino quiso conocer las luces y sombras, las virtudes y carencias de la civilización china. A tal efecto, se preguntó por qué habían avanzado tan poco en algunas ciencias. Ellos enseñaron durante muchos siglos que la Tierra era plana (ibíd., tomo 3: 175). Feijoo reservó una de sus más severas críticas a la medicina china, toda vez que había quedado atrasada en comparación con la europea. Reconoció que la costumbre milenaria de tomar el pulso a los enfermos era una práctica acertada, pero desconfiaba del diagnóstico de enfermedades con esa única práctica médica (Feijoo, 1774, tomo 5: 271). El representante español de la Ilustración juzgó la medicina china con sarcasmo: "Colección de sueños extravagantes, un tejido de quimeras filosóficas

expresadas con locuciones entusiásticas, acomodadas para alucinar a los ignorantes" (ibíd.: 262). Influido por el concepto tan desfavorable que los jesuitas franceses Jean-Baptiste Du Halde y Dominique Parrenin habían propagado en sus escritos, Feijoo atribuyó a esta ciencia oriental una serie de errores anatómicos básicos, como la incorrecta situación del bazo e hígado. Desconcertante le resultaba, también, la mezcolanza de saberes prácticos o empíricos con las peculiares teorías filosóficas aplicables al funcionamiento de los órganos humanos. A los errores y deficiencias en la medicina teórica china, se añadían otros propios de la medicina práctica. En cambio, alabó el arte de curar enfermedades con las hierbas medicinales, más eficaz y desarrollado que la farmacopea occidental, así como la unificación profesional del médico y boticario. Por otra parte, enalteció la costumbre china de recompensar a los médicos por los resultados obtenidos, ya que cobraban sus servicios si el enfermo sanaba (Feijoo, 1765, tomo 2: 358-361). De aquí podemos inferir que el sistema de cobro condicionado a la curación efectiva ayudaba a contener los errores médicos, la incompetencia profesional y las malas prácticas.

Entre tanta y tan diversa información, Feijoo introdujo una que nos llama poderosamente la atención. Comentó la preeminencia social, política y religiosa de las mujeres taiwanesas:

> En la Isla Fermosa, situada en el Mar Meridional de la China, es tanta la satisfacción que tienen de la prudente conducta de las mujeres aquellos idólatras, que a ellas únicamente está fiado el Ministerio Sacerdotal, con todo lo que pertenece a materias de religión; y en lo político gozan de un poder en parte superior al de los Senadores, como intérpretes de la voluntad de sus Deidades (Feijoo, 1773, tomo 1: 339).

HISTORIA DE LA LITERATURA SÍNICA SEGÚN JUAN ANDRÉS

Corresponde ahora ocuparse de otra faceta del humanismo enciclopédico español. Para empezar, convendría recordar una idea básica señalada más atrás. El efecto positivo de este siglo tan ilustrado es la mayor especialización del saber universal, como lo demuestra el intelectual jesuita Juan Andrés

(1740-1817), representante de la Escuela Universalista Española, quien se dedicó a la inconmensurable labor de historiar y cotejar la literatura universal. Inicialmente publicada en italiano, más tarde parcialmente traducida al español y francés, su historia general de la literatura recibió una favorable acogida por parte del mundo científico y literario. En tiempos del rey Carlos III, la traducción española *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* (1784-1806) sirvió como libro de texto en el Colegio Imperial de Madrid y la Universidad de Valencia (Garrido y Astorgano, 2022). Andrés reivindicó la altura intelectual de Confucio, cuyo reflejo se extendía por China en muchas áreas del conocimiento. Pero el escritor dio un paso mayor. Estimó que la doctrina de Confucio estaba a la altura de los filósofos clásicos griegos: "Confucio fue un filósofo nada inferior a Platón ni a los más famosos de Grecia. La moral y la política chinesca ha sido en nuestros tiempos la admiración de Europa" (Andrés, 1784, tomo 1: 13).

Al analizar el corpus de las letras chinas, desde sus orígenes hasta el siglo XVII, reparó en la brillantez de las obras clásicas. Resultó tan admirada por los propios chinos que su literatura apenas evolucionó. Justo por ello se limitaron las posibilidades de evolucionar y adaptarse a nuevas tendencias estilísticas. Veamos seguidamente sus palabras:

> La literatura [china] abrazada, alimentada y sostenida por tantos millares de años, apenas ha salido de la infancia, y no solo no ha llegado a la edad madura, sino que aún no ha podido crecer ni arribar a la juvenil. Los literatos chinos, o demasiadamente asidos a la doctrina antigua, o detenidos por la dificultad de los casi infinitos caracteres de su escritura, contentos con las riquezas que le dejaron sus mayores, no han cuidado de aumentarlas; sus fondos literarios se mantienen en perfecta igualdad y sin el menor aumento en tan larga duración de siglos (ibíd.: 14).

El siguiente rasgo distintivo que, con arreglo a su discernimiento, define la literatura china es el autodominio. Su secular aislamiento literario obtuvo como resultado la no injerencia extranjera. Así se explica que sea una literatura genuinamente propia, sin intromisiones "barbáricas". Esa situación de auténtico confinamiento creativo dio lugar a una literatura autónoma, natural, inmune al contagio literario del exterior; pero, al mismo tiempo, ha impedido enriquecerse y beneficiarse de aquellas aportaciones foráneas que

la hubieran fecundado. Las consecuencias que se infieren de tal planteamiento saltan a la vista. Estamos, pues, ante una literatura impregnada de saber cultural, aunque mal conocida en el mundo:

> Otra singularidad que se observa en la literatura china, y es, que una nación que desde el principio hizo tantos progresos en las ciencias, una gente tan culta y civilizada, y un pueblo tan amante de la cultura, haya vivido por muchos siglos separado del resto del mundo… La literatura de la China no se ha esparcido jamás fuera de los confines de su imperio (ibíd.: 15-16).

Habría que matizar a Andrés en el sentido de que la literatura china no se conoció e influyó más allá de sus estrictos límites imperiales. Todo lo contrario, los países vecinos recibieron sus obras más excelsas y, aún más, sintieron una profunda admiración por el arte chino de la expresión escrita. Numerosos monjes budistas chinos y oriundos de países cercanos, amantes del arte, la filosofía y la literatura, actuaron como verdaderos transmisores de esta cultura, incluso durante la política de puertas cerradas. Aún podemos añadir algo más. Desde la Antigüedad el chino clásico se convirtió en la lengua culta y literaria de los países circunvecinos, hasta que se generalizó el uso de sus idiomas vernáculos. Los manchúes experimentaron un proceso de sinización y las élites de Corea, Tonkín, Cochinchina, Japón e islas Ryukyu tuvieron acceso a las obras filosóficas, científicas y literarias chinas. De hecho, el cuento coreano *Hong Kiltong* chŏn, de principios del siglo XVII, presenta influencias chinas. Asimismo, el poemario cumbre de la literatura vietnamita, *Kim* Văn Kiều, está basado en una novela perteneciente a la dinastía Ming.

Este intelectual español prestó una atención especial a su teatro: "Las composiciones dramáticas son antiquísimas entre los chinos" (Andrés, 1787: 1). El teatro no estaba reservado únicamente al disfrute y entretenimiento de las personas cultas. También las clases populares lo admiraban. Así explicó la elasticidad del teatro chino para adaptarse fácilmente y con premura a su público, fuese ilustrado o inculto:

> La poesía dramática ha estado y está en tanto aprecio entre los chinos, que no tienen fiesta o convite de alguna solemnidad que no lo celebren con diversiones teatrales; pero sin embargo no debe buscarse en sus dramas mucha exactitud y regularidad, ni

> unidad de tiempo y de acción, pintura de costumbres, expresiones de afectos, sentimientos elevados, ni verdadera elocuencia; porque con tal que se entreguen los concurrentes con algunos recitados intercalados con el canto representando una acción cualquiera, se cuidan poco de las formalidades poéticas (Andrés, 1785: 39).

Ahora bien, junto a las obras literarias cuya finalidad se destinaba al entretenimiento, se escribían otras con esmero e ingenio poético: "También la poesía ha sido bastante estimada de los chinos, y no sólo se oían entre ellos himnos y canciones, sino que se veían poemas dramáticos, que son las más perfectas composiciones poéticas" (Andrés, 1784: 13). El Celeste Imperio se había mostrado siempre receptivo a la inspiración lírica, a la emotividad, la belleza y la armonía. Contaba a su favor con una inmensa población que fácilmente se transformaba en espectadora de eventos teatrales, así como una variedad geográfica para dar juego a particularidades regionales, una refinada cultura y la sutil riqueza de su lenguaje, pues, según había deducido nuestro historiador,

> […] si de las regiones rústicas y desiertas de Calidonia ha salido a la luz un Ossian en los siglos tenebrosos, ¿Cuánto más debe esperarse que en la China, en Arabia y en otras naciones cultas haya habido algunos poetas dignos de leerse y estudiarse, y que puedan dar un nuevo adorno a la poesía? El más útil servicio que se puede hacer a las buenas letras es el aumentar y mejorar la lengua, porque mientras ésta ha estado pobre y tosca no se han visto composiciones dignas de alabanza […] y una lengua perfecta y dócil, rica en palabras propias y sonoras, de expresiones vivas, enérgicas y suaves, precisas y ajustadas, es el mayor auxilio que puede darse a un poeta (ibíd., tomo 2: 473-474).

Todo parece indicar, así lo entendemos nosotros, que Andrés quiso relacionar la riqueza expresiva del idioma chino —más de 100.000 caracteres— con el lirismo y el arte de transmitir sentimientos, ideales, espiritualidad y belleza.

Al mismo tiempo, reparó en el significado y trascendencia de las obras didácticas. A diferencia de la literatura artística china, caracterizadas —según hemos visto— por sus claroscuros, sus contrastes positivos y negativos, el escritor español adoptó una posición más favorable respecto a la literatura histórica o, si se quiere, al modo chino de registrar la historia. Sin duda

alguna, alabó la capacidad de los historiadores clásicos a la hora de inmortalizar acontecimientos, tradiciones y crónicas históricas. Los registros chinos se caracterizan por su abundancia y variedad, a pesar de los numerosos testimonios perdidos, como así sucedió con la quema de libros y documentos históricos ordenada por el primer emperador Qin Shi Huang. Juan Andrés mencionó dos textos históricos desaparecidos, *San-fen* y *Outien* (Andrés, 1793: 12). Entre los historiadores, destacó a Liou-hiang (léase Liu Xiang, 77-6 a. C.), un escritor de la dinastía Han, de quien dijo "escribió únicamente de las mujeres ilustres" (ibíd.: 15). Aunque Liu escribiera obras diversas, es muy probable que Andrés conociera solamente la relativa a mujeres chinas modélicas. En tal caso, debe estar aludiendo a *Biografías de mujeres ejemplares* (*Lienüzhuan*), una conocida crónica biográfica de 105 mujeres pertenecientes a la antigua China y que sirvió como prontuario de virtudes femeninas dentro del sistema educativo confuciano. Se trata, pues, de una influyente antología de 125 casos ejemplares (maternidad ideal, diligencia, obediencia, fidelidad, etc.) protagonizados por personajes femeninos, que encarnaban tanto a las capas más modestas como a la alta sociedad, desde las épocas legendarias hasta el periodo de los Reinos Combatientes[210].

Nuestro autor afirmó de manera elocuente que "China puede llamarse el reino de la historia" (Andrés 1793, tomo 6: 11). Realzó, sin reserva alguna, el mérito de sus patrocinadores, entre ellos Hoang-ti (el emperador Amarillo o Huangdi, *r.* 2698-1598 a. C.) y su

> tribunal de la historia, el cual, para mejor llenar su objeto, forma dos clases de escritores, una para recoger los hechos, y otra [clase para] los discursos, llamadas por el propio Hoang-ti *de la diestra y siniestra*; y otras [dos clases de escritores], una señaladamente para los acontecimientos de palacio, y otra para los de todo el reino fuera de palacio (ibíd.: 12).

Esa manera de contemplar la historia, donde se recopilan datos tanto del Estado como de la sociedad, y donde se persigue la objetividad, es digno de señalarse, pues, según Andrés,

> la adulación y el temor no pueden tener lugar en las historias chinas, cada uno de

> aquellos escritores escribe secretamente diarios sinceros y verdaderos, que se guardan religiosamente en un escritorio cerrado, el cual no se abre hasta que se muda la dinastía. Entonces, extinguida ya la familia antes reinante, cuando no deben tenerse otras miras que las de la pura verdad, se sacan del escritorio las memorias depositadas, y se compone la historia auténtica de todo el imperio (ibíd.).

Pongamos punto final al retrato dieciochesco de la cultura literaria china mediante las siguientes palabras de Andrés:

> No habían nacido todavía los romanos; no sabían escribir, y ni aún tal vez tartamudear los griegos cuando los chinos formaban Academias de historia, empleaban su crítica y erudición en investigaciones históricas, y cultivaban este estudio con más empeño y ardor de lo que han hecho posteriormente en los tiempos de mayor cultura las naciones más estudiosas (ibíd.: 14).

LA ANTROPOLOGÍA MUSICAL CHINA DE ANTONIO EXIMENO

Resta ya por conocer las opiniones de un último ilustrado español, el melómano y musicólogo Antonio Eximeno y Pujades (1729-1809), sobre su manera de entender, comparar y valorar la música china. En una demostración de erudición, encaminó sus estudios hacia la composición de melodías, ritmos y sonidos de algunas culturas no europeas. Es obvio que ese afán por contrastar las diferencias musicales entre distintos ámbitos geográficos, incluyendo el canadiense, el chino y el persa, no podía por menos que plantear notables contrastes. Al igual que los enciclopedistas europeos, el principal error metodológico cometido por Eximeno fue analizar, desde bases documentales imprecisas, manifiestamente desnaturalizadas e insuficientes, las sensibilidades artísticas extraeuropeas bajo los parámetros valorativos occidentales. Su obra, dividida en tres volúmenes, se titula *Del origen y reglas de la música, con historia de su progreso, decadencia y restauración* (1796). El autor asume como verdad probada el esplendoroso pasado de la civilización sínica y su aplicación a las bellas artes, pero en lo concerniente al campo musical no estimamos que Eximeno se haya caracterizado por suministrar juicios y opiniones acertados: “Los chinos son la nación de Asia que más cultivan las artes y las ciencias, pero las cultivan

con mal gusto" (Eximeno, 1796, tomo 3: 124). Eximeno no lo achacó a la ausencia de aptitud o de erudición musical. Simplemente consideró que su milenaria música se había estancado o no se había desarrollado cabalmente, lo que comportaba una significativa diferencia frente a la música europea, que había evolucionado a lo largo de los siglos, y más recientemente, del tardobarroco al neoclasicismo, progresos que no se había experimentado en ese país oriental: "Los chinos después de más de seis mil años de imperio y de estudio saben lo mismo que sabían antes de Confucio" (ibíd.). La realidad fue otra bien distinta a la argumentada por Eximeno. En sus investigaciones musicológicas, el español prescindió de *Nuevas conversaciones de musicología* (*Lüxue xinshuo*), compuesta por el príncipe Zhu Zaiyu en 1584, quien tuvo el mérito de definir, antes que los europeos, la escala temperada (Gernet, 2005: 395).

Y para demostrar el "mal gusto" del panorama musical chino, Eximeno trajo a colación un aria o "canción china" (*exemp. 4º*) cuya melodía, ligeramente modificada por él, provenía del *Diccionario* de Rousseau y, previamente, de la *Description […] de Chine et de la Tartarie chinoise* (1735), redactada por Du Halde[211]. Eximeno criticó la deficiente estructura compositiva de esa canción: "El mal gusto de su lenguaje se echa de ver suficientemente por el de la citada cantilena". A su entender, la modulación era "bastante escasa y muy estudiada, al tiempo que extravagante, afectada, ininterrumpida, difícil" (Eximeno, 1796, tomo 3: 124-125). Finalmente, el español reprochó la excesiva complejidad, rigorismo y la no poca artificialidad del canto chino.

¿Debe calificarse de severo este juicio sobre el canto chino? Nosotros así lo creemos y es probable que algún escritor del siglo XVIII estimase improcedente la implacable opinión de Eximeno. Un escritor tan ilustrado, tan inconformista e irónico como fue Juan Pablo Forner (1756-1797), autor de la alegoría *Los gramáticos. Historia chinesca*, tal vez aludiese al propio Eximeno cuando criticó la pretensión de convertirse en árbitro del "buen gusto" recurriendo a un dogmatismo propio de la "Academia de Música" (Forner, 1783, capítulo XI).

Admitamos la enorme dificultad en definir el modelo musical de un país a

través de una sola pieza o cantilena, por mucho que los expertos europeos del siglo XVIII la estimasen representativa del patrimonio musical chino. Pero eso no es todo. Hay una cuestión de idiosincrasia que los occidentales tardaron mucho tiempo en asimilar. La música china no cumple un papel exclusivo de satisfacer el placer estético. Con arreglo al ideario confuciano, la música transmite pensamientos y las sensibilidades anímicas de las personas. Sus sinfonías persiguen la armonía, la paz de la mente y la unidad en las relaciones humana (Yong, 2012: 82). Aunque para lograr tales objetivos se utilicen instrumentos tan sencillos y prosaicos como una flauta de hueso, un tambor, campanas o piedras resonantes. El arte musical tiene en China la facultad de transformar las costumbres sociales, Aún más, sirve para evaluar a los Gobiernos que escuchan música, como así hizo el príncipe Jizha del estado de Wu. Según el *Libro de los Ritos*,

> todos los sonidos de la música proceden de la mente humana. La música se conecta con la ética social. Por lo tanto, aquellos que conocen los sonidos, pero no conocen las modulaciones son animales; los que conocen las modulaciones, pero no conocen la música son gente corriente. Solo los hombres virtuosos pueden apreciar la música realmente. En consecuencia, uno debe examinar los sonidos para conocer sus modulaciones y examinar las modulaciones para conocer la música. Uno debe examinar la música para valorar al gobierno. Y así se completa la manera de gobernar (VV AA, 2017, vol. 5: 94).

Hagamos constar, por último, que no fueron aislados, ni siquiera minoritarios, los juicios peyorativos sobre la cultura musical china. Los españoles se resistieron a apreciarla, desde Diego de Pantoja, eventual profesor de clavicordio en la Ciudad Prohibida, pasando por este estudioso de la musicología, Antonio Eximeno, hasta alcanzar el siglo XIX con las duras críticas de Álvarez Tejero, quien siguió a Pantoja al opinar que "no tienen la mínima idea de la armonía", añadiendo que "ignoran el arte de los semitonos. No tienen notas, ni signos ni otras figuras para distinguir la diversidad de tonos" (Álvarez y Tejero, 1857: 118-199). En resumidas cuentas, no se comprendió el significado ni siquiera el alcance o la proyección transfronteriza de esta manifestación artística. Sin embargo, los europeos se inspiraron en sus instrumentos para enriquecer la creatividad musical. Hoy

reconocemos que la adopción de la lengüeta en el siglo XIX dio origen a los armonios, armónicas y acordeones. Fue una aportación de Georg Joseph Vogler después de haber podido examinar un *sheng* chino en San Petersburgo (Gernet, 2005: 464). Siguiendo con el proceso de enriquecimiento intercultural, también se produjo otro en sentido inverso. El laúd pipa y el arpa *konghou* fueron introducidos en China desde Asia central. Durante las dinastías Sui y Tang, se enriqueció el panorama musical con algunos componentes procedentes de Corea, India y Asia central (Yong, 2012: 87). Pese al cómodo aislamiento chino, las interacciones se desarrollaron en viajes de ida y vuelta.

¿Cuándo y cómo empezaron los españoles a estimar la música china? Fue necesario esperar hasta el siglo XX para conocer opiniones más versadas y, desde luego, más equilibradas, recalcándose tanto sus valores positivos como los negativos. La prensa de entonces publicó varios artículos entre los que sobresalen los del misionero agustino, residente en la China continental, Pedro Cerezal, que después se editarían como librito bajo el título *Breve estudio sobre la música china* (1914). A pesar de su brevedad y concisión, hasta entonces los españoles no habían publicado un estudio tan completo, versado y original como el de Cerezal. Se refirió a los inicios, las distintas evoluciones, la notación, las escalas, los instrumentos y las composiciones musicales de los chinos. Por fortuna, el oído, la mente y la estética de este musicólogo estaban bien adaptados al sonido, la melodía y el ritmo oriental tras largos años de experimentación y estudio en Hunan septentrional. Con arreglo a sus indagaciones, la música china es la más antigua del mundo conocido, siendo instrumentada hacia el año 2600 a. C. A la hora de valorarla, otorgó una calificación intermedia entre lo rudimentario y lo perfecto. Por lo que respecta a su evolución, y contradiciendo a Eximeno en lo concerniente al estancamiento cultural, Cerezal aseveró que los chinos llegaron a distinguir la escala pentatónica. Asimismo, conocieron los siete sonidos de la escala diatónica (el octavo se repite) 600 años antes de que esta escala se completase en Europa[212]. Y ya a mediados del siglo XX, Marcela de Juan, una traductora y escritora china, naturalizada española por contraer matrimonio con un nacional, exaltó la dulzura así como el encanto de los

espectáculos musicales y operísticos chinos en conferencias, audiciones y publicaciones diversas[213].

CAPÍTULO 13

NOVEDADES DEL SIGLO XIX. LA ACCIÓN HUMANITARIA DE LA CORONA, EL DESPERTAR DE LA OPINIÓN PÚBLICA Y EL RELANZAMIENTO DE LAS RELACIONES DIPLOMÁTICAS

Si tuviésemos que ofrecer una visión concisa del XIX, comenzaríamos diciendo que ese siglo acentuó la decadencia tanto de España como de China. España había quedado relegada a un estatus de segundo grado, como así se demostró en el Congreso de Viena (1815). Pese a contribuir a la derrota napoleónica, estuvo condenada a representar un papel subalterno dentro del concierto internacional. El país ibérico carecía de energía suficiente para aventurarse en la política neocolonial de las grandes potencias. Tras la independencia de los territorios americanos, sus únicas posesiones de ultramar quedaban limitadas a un conjunto de islas del Caribe y Pacífico asiático. Lejos de practicar una política de aislamiento internacional, el Gobierno isabelino se encargó de diseñar unas relaciones internacionales basadas en la denominada política de prestigio, consistente en crear una imagen efectista de país históricamente poderoso que, a través de sus escasísimos medios personales y materiales, respaldado por la amistad con alguna gran potencia, por ejemplo, la Francia de Napoleón III, podía transmitir el ficticio mensaje de poder, influencia y protagonismo en el exterior. Así se explica el interés español por firmar un tratado que privilegiase su estatus político y comercial frente a China en línea con los asimétricos acuerdos firmados por las grandes potencias.

China se encontraba política y económicamente en una posición similar. La monarquía Qing, otrora brillante y poderosa, se había debilitado hasta el punto de ser humillada ante las exigencias de las grandes potencias. Aunque tardíamente, reconoció su retraso económico y tecnológico, así como la

esterilidad de una política aislacionista que la condenaba a la dependencia. Durante la década de 1870, Pekín inició un cambio de rumbo enviando representantes diplomáticos a los países occidentales, e incluso abriría legaciones en las principales capitales, a lo que se uniría la salida de especialistas con el fin de conocer los avances técnicos y las conexiones del mundo exterior. España contaba entonces con dos núcleos poblacionales chinos en Filipinas y Cuba, a los que la diplomacia Qing debía prestar atención.

El siglo XIX depararía diversas novedades a la vinculación hispano-china. Ya no sería tan decisivo el papel del clero a la hora de captar e interpretar la realidad china. Tanto los poderes públicos como los medios de comunicación aportarían otra dimensión a las relaciones mutuas. Lejos de considerarse malogrado el siglo XIX, proporcionó experiencias positivas en todo lo concerniente a la interacción bilateral. Gran interés iba a deparar la participación de la Corona española durante la primera campaña de vacunación global, cuyos efectos llegaron a Macao y Cantón durante los inicios del siglo XIX. Más adelante, en la segunda mitad de ese siglo se cerraría el largo paréntesis de compartida desidia diplomática, toda vez que la política gubernamental, así como los diplomáticos de ambos países se mostraron más receptivos al conocimiento mutuo y a la cooperación bilateral. Como novedad, la opinión pública española tuvo la oportunidad de informarse diariamente sobre los conflictos bélicos, políticos o económicos, y de las manifestaciones culturales que tenían lugar en el Celeste Imperio. No se trataba de una cuestión baladí. La temática china escapaba de los cenáculos eruditos, tanto seculares como clericales, para instalarse en la conciencia de la gente común.

MACAO Y CANTÓN EN LA PRIMERA CAMPAÑA DE VACUNACIÓN A ESCALA GLOBAL

La Real Expedición Filantrópica para vacunar contra la viruela (1803-1810) alcanzó territorios bajo la soberanía española (islas Canarias, Puerto Rico, Cuba, Filipinas, el continente americano septentrional y meridional), aunque

también territorio portugués (Macao y Lisboa), chino (Cantón) e incluso británico (isla de Santa Elena). Hoy día puede afirmarse que la campaña de vacunación se extendió por el sudoeste de los Estados Unidos de América, ya que la vacuna llegó a la denominada Pimería alta[214], un territorio que actualmente incluye el sur de Arizona. Hasta en un territorio filipino disputado por los "moros", como sucedía con Bisayas, se paralizaron los enfrentamientos para vacunar a la población local. A la vista de la ruta empleada, la expedición marítima Balmis circunnavegó el globo. Por primera vez en la historia se procedió a vacunar habitantes de cualquier creencia religiosa, clase social, hemisferio y nacionalidad, siempre con la vista puesta en el beneficio sanitario de la población mundial[215].

La escasez de espacio disponible nos impide explicar el origen histórico, métodos y evolución de la vacuna contra la viruela. La primera publicación que explica el método de variolización (*Douzhen Xinfa*) se remonta a la China de 1549, aunque el sistema de vacunación antivariólica utilizado por los españoles fue el concebido por el inglés Edward Jenner a finales del siglo XVIII. Sin embargo, el médico Francisco Javier de Balmis (1753-1819) ideó un eficaz método de inmunización masiva mediante la inoculación del fluido vacunal desde el brazo portador al brazo receptor. La vacuna se trasladaba en cuerpos humanos vivos —Balmis seleccionó a muchachos— por lo que su eficacia terapéutica estaba garantizada al margen de la distancia recorrida y las condiciones climáticas existentes. Si nos concentramos únicamente en la campaña vacunadora realizada por Balmis en Macao y Cantón, debemos calificarla de exitosa en Macao y de irrelevante en Cantón, aunque finalmente su tarea no resultaría tan vana en China, ya que otros médicos prosiguieron con su mismo método de vacunación.

Convendría rastrear algunas de sus vivencias ya que el Archivo General de Indias conserva el cruce de cartas entre Balmis y el gobernador de Filipinas, Rafael M. de Aguilar, así como las remitidas por ellos al ministro de Gracia y Justicia, José Antonio Caballero. El 16 de septiembre de 1805, Balmis y tres muchachos encargados de proveer la vacuna desembarcaron en Macao. El obispo de Macao se prestó a ser el primer vacunado para dar ejemplo a los demás. Durante varias semanas se vacunaron centenares de personas. Allí

Balmis encontró un muchacho chino quien fue contratado para transmitir la vacuna en Cantón. Siempre era más tranquilizador inmunizar a través de un chino que por un occidental. El médico español portaba una carta de presentación dirigida a los agentes de la Real Compañía de Filipinas para que le facilitasen su tarea ante las autoridades cantonesas, especialmente para que intercediesen a su favor frente al influyente gremio de mercaderes chinos denominado Cohong. Algo debió ocurrir en la factoría cantonesa de la Real Compañía, pues sus responsables, Francisco Mayo y Martín Salaverría, no prestaron colaboración alguna o, en todo caso, no dieron muestra de ser eficaces. Entre el desabrido carácter de Balmis y la falta de determinación de los representantes de la Real Compañía, quienes no quisieron o, por incompetencia, no pudieron influir en las élites chinas para impulsar la campaña de vacunación, España perdió la ocasión de inmunizar a amplias capas de la población cantonesa, lo que, sin duda alguna, habría elevado la imagen filantrópica del país ibérico. Es significativo el hecho de que la Real Compañía de Filipinas, fundada por la Corona, y la expedición de Balmis, patrocinada por el rey Carlos IV, rompiesen el mínimo punto de consonancia y armonía. Sin influencias ni mentores, sin poder disipar la tradicional desconfianza china hacia la medicina foránea, su misión estaba condenada al fracaso. Menos mal que Balmis encontró familias pobres que vivían al borde del río de las Perlas a las cuales convenció o compensó económicamente para vacunar a sus hijos. Después de casi dos meses, solamente consiguió vacunar a 22 personas[216]. Cansado, desanimado, con accesos febriles a causa de una enfermedad, Balmis renunció a su campaña filantrópica y decidió regresar a la península ibérica desde Macao. Pero antes de abandonar Cantón, a finales de noviembre de 1805, dispuso de un nuevo rasgo de generosidad y de agradecimiento a la East India Company, que había mostrado su apoyo a Balmis. Este transmitió al servicio médico de la compañía inglesa su técnica y el antígeno que portaba el muchacho chino. En realidad, Inglaterra ya había intentado transferir su vacuna desde la India británica y Malasia a Cantón, pero la vacuna se malograba ante las complejidades del transporte y los problemas de preservación.

Por una ironía del destino, pocas semanas después de haberse marchado el

español, Cantón padeció una devastadora epidemia de viruela. La atemorizada población acudió al centro médico inglés en busca de la misma vacuna que un mes antes rechazaba[217]. Pese a no haberse convertido en el administrador directo de la vacuna durante el más devastador brote de viruela, gracias a Balmis y a la filantrópica campaña española de vacunación se salvaron muchas vidas chinas. Otra consecuencia del viaje tiene un perfil más científico o cultural. Balmis llevó a España unos 300 dibujos de plantas y 10 cajones de plantas medicinales que se cultivaban en el sudeste chino. Las vistosas láminas se conservan en el Real Jardín Botánico. Por último, el médico español estudió en Macao la cultura y los rudimentos de la lengua china. Probablemente el resolutivo Balmis se habría quedado más tiempo en el territorio asiático si se hubiera recuperado plenamente de la disentería que tanto le amargaba la vida.

LA DIVULGACIÓN DE CHINA EN LA PRENSA ESPAÑOLA

Procedemos, sin más dilación, a examinar el segundo punto sino-hispano de atención y referencia. Aunque el surgimiento de la prensa española, como sus comentarios sobre temas chinos, se remontan a la segunda mitad del siglo XVIII, las noticias que despertaron mayor interés datan del siglo XIX. El primer periódico en mostrar interés por China fue *Diario noticioso, curioso, erudito y comercial público y económico*, fundado en 1758, posteriormente denominado *Diario de Madrid*. Tal vez para captar la atención de sus lectores procuraba dar noticias llamativas, exóticas o curiosas. También ofrecía información de contenido comercial, político, filosófico o costumbrista. Este diario facilitó breves referencias en torno a las relaciones económicas hispano-chinas, las compras a China (porcelana, seda, té, lacas, drogas medicinales, azogue, ruibarbo, tinta china), el estado de las misiones católicas, e incluso reveló algunos detalles políticos y sociales. A veces reproducía algún texto "erudito" francés traducido al español. Otro periódico, *Mercurio histórico y político*, insertaba alguna información copiada y traducida del *Mercure historique et politique*. Y siguiendo con la influencia foránea en la primera prensa española, el *Seminario económico* extractaba y

traducía textos europeos, particularmente del medio de comunicación social-católico que entonces había abierto una ventana informativa sobre China. Aludimos al *Journal de Trévoux*. Durante el último tercio del siglo XVIII se unieron otras publicaciones periódicas que ocasionalmente se ocupaban de China[218]. Sin embargo, la prensa del siglo XIX —más profesional, más numerosa y mejor respaldada por un mayor número de lectores— se encargó de ofrecer las noticias que en su tiempo resultaron de candente actualidad: la decadencia Qing, las dos guerras del opio, la rebelión Taiping, el conflicto territorial sino-ruso y, justo al iniciarse el siglo XX, la rebelión de los bóxers (levantamiento Yihétuán).

Distintos diarios, semanarios, revistas, memoriales, boletines, anales, repertorios y crónicas iban configurando la actualidad informativa del siglo XIX. Tales publicaciones proporcionaron una cobertura informativa general y especializada (comercial, literaria, artística, científica o político-administrativa). Valgan como ejemplos de los medios divulgativos de la realidad china, el *Memorial literario*, *Nuevas efemérides de España, Minerva, El Español constitucional, Diario de avisos, El Constitucional, El Corresponsal*, *El Museo Universal*, *La Ilustración Española y Americana*… Hasta un periódico dedicado al lector femenino (*Periódico de las damas*) hizo alguna referencia al Celeste Imperio[219]. Ahora bien, la invocación reiterada de China aparece en la segunda mitad del siglo XIX, precisamente cuando irrumpe el neocolonialismo inmiscuyéndose en los asuntos internos chinos. España, demasiado débil para mantener bajo su control todo el archipiélago filipino, miró con interés, aunque desde la distancia, el surgimiento de conflictos entre el caduco imperio Qing y las agresivas políticas de intromisión defendidas por las grandes potencias. La primera guerra del opio (motivaciones, declaración de guerra, preparación, evolución, desenlace y consecuencias) rompió la tradicional tendencia a mostrar noticias aisladas, dispersas y esporádicas. Numerosos medios de comunicación españoles informaron sobre la marcha del conflicto bélico, de manera continua y acompasada a la evolución de los acontecimientos. Solían llamar la atención de lector con la recurrida frase "últimas noticias de la China". La lista de periódicos que trataron el conflicto bélico es bastante copiosa[220]. Resaltemos,

entre todos ellos, *El Correo nacional* y *El Corresponsal*, tanto por el número como por el contenido de las informaciones publicadas. Para este libro se ha seleccionado una muestra informativa publicada en *El Corresponsal*, desde 1840 hasta finales de 1842. Respecto a las noticias y opiniones relativas al primer conflicto armado anglo-chino, debe tenerse bien presente las siguientes puntualizaciones:

1. *El Corresponsal* registró informaciones y juicios de valor que partían desde fuentes británicas, principalmente los periódicos de Londres, Calcuta (Kolkata), Bombay (Mumbai) y Singapur, aunque también acumuló datos periodísticos de Norteamérica e incluso publicó fragmentos de cartas procedentes de Manila[221], ya que durante la primera guerra del opio algunos comerciantes británicos se refugiaron en Filipinas. Todo ello indica que las fuentes informativas chinas fueron prácticamente inexistentes. Como contraste, el flujo de noticias y comentarios del mundo anglosajón debe ser calificado de omnipresente. Al margen del efecto propagandístico y de las meras especulaciones ("ofrecen siete piastras al mes a todo individuo que se aliste en el ejército chino, pero parece que después de la paga del primer mes, los alistados no han recibido más"[222]), algunas noticias rayaban la más pura extravagancia. Comprobémoslo con el siguiente suelto periodístico: "El gobernador Lin [comisario imperial Lin Zexu] reclutó a 3000 soldados a los que se entrenaban en Cantón […] a manejar el arco y la flecha, y la espada de dos filos"[223].
2. Al igual que otros periódicos asentados en la península ibérica, *El Corresponsal* publicaba las noticias chinas con un retraso de varios meses, si bien reflejó con orden y acierto las causas desencadenantes del conflicto comercial, político y bélico. A esa fase de desencuentros y tensiones mutuas le siguieron otras informaciones sobre la declaración de guerra[224], los preparativos de la campaña bélica, el reclutamiento de tropas, el acopio de combustible y armamento[225], las fases del conflicto armado, la

conquista de Hong Kong el 1 de febrero de 1841[226], la campaña de Cantón, el fracasado intento de negociación entre Charles Elliot y el comisario imperial Keshen (Qishan)[227], el refuerzo militar británico[228], el avance británico en Ningbo y la cuenca del río Yangtsé[229], así como las negociaciones finales hasta culminar con el Tratado de Nankín (29 de agosto de 1842) por el que se abrieron las puertas chinas al comercio británico e internacional[230], seguido de la ratificación imperial[231].

3. Pese a la liviandad y concisión de las crónicas periodísticas, se recogen algunos datos que no siempre figuran en los estudios académicos de gran relevancia. A veces aparecen noticias propias de la guerra sucia, como el ofrecimiento inglés para que los armadores franceses actuasen en oposición a los intereses chinos bajo la denominada patente de corso[232], o la réplica pequinesa, cuando el emisario Hoang-tong-kao, representante del emperador Daoguang, anunció en Ámsterdam su voluntad de brindar patentes de corso a los buques europeos y norteamericanos contra los navegantes ingleses[233]. La prensa decimonónica reprodujo documentos históricos, entre los cuales destaca la traducción al español de la extensa carta escrita por el comisario imperial Lin Zexu a la reina Victoria, explicando los perjuicios del opio para la salud y la firme oposición a comercializarse en el Celeste Imperio[234]. Igualmente, se reproduce el poético y, al mismo tiempo, dramático edicto imperial (abril de 1841) con su combativo mensaje "vencer o morir… Si el número entero de estos bárbaros no fuese destruido así, ¿Cómo podría yo, emperador, responder a los dioses del cielo y de la tierra, y justificar las esperanzas de mi pueblo?"[235].
4. Por encima del triunfalismo hábilmente trasmitido por la propaganda británica, también se publicaron noticias más realistas y poco halagüeñas, ya que calificó la resistencia china de "perseverante"[236]. Desde el inicio de la guerra se advirtió acerca del desorbitado ascenso en el precio del té. Dicho incremento se debía a las hostilidades, las cuales habían hundido el consumo mundial de

té. Al paso de los años, sin verse una rápida victoria, *El Confidencial* consideró el conflicto armado muy oneroso para las finanzas del Gobierno de Robert Peel[237].

La segunda guerra del opio recibió idéntica atención periodística[238]. Mas ahora interesa subrayar la siguiente conclusión: algunos periódicos se separaron de la mera información propagandísticas mediante reproches al país agresor. Veamos los siguientes ejemplos:

> La Inglaterra comercia con los chinos dándoles opio en vez de té y de sedas. La China, obstinada en su tenaz retraimiento, se opuso cuando pudo a ese comercio; pero los ingleses les obligaron a cañonazos a consentirlo dentro de ciertos límites… Es un envenenamiento en masa, hecho a sabiendas y premeditado […] por el opio, sobre todo, es por lo que son conocidos los ingleses en China; por el opio y por la guerra[239].

Otros periódicos denunciaron las distintas maniobras para inundar el mercado chino con opio, incluso a través de malinterpretaciones y vulneraciones de los convenios ya pactados:

> […] También ha quedado demostrado que en la cuestión de la China los injustificables actos de barbarie que se han cometido no han sido más que un pretexto para favorecer el tráfico del opio, y que lejos de ser los chinos los que han infringido los tratados, son los ingleses los que los infringen todos los días[240].

EL RETORNO DE LA ACCIÓN DIPLOMÁTICA ESPAÑOLA

Debe anotarse otra nota característica de la segunda mitad del siglo XIX español. No parece haber otro rasgo más distintivo que el relanzamiento de las relaciones diplomáticas hispano-chinas. Frente al carácter coyuntural e intermitente de los pasados contactos diplomáticos, cuando el Celeste Imperio tuvo que abrirse al exterior, la diplomacia isabelina vio la oportunidad de aplicar su hueca e insustancial política de prestigio. Sin la debida planificación estratégica, sin los recursos humanos y materiales para considerarse una potencia de primer orden y sin disfrutar ya de la plata americana con la cual movilizar el interés comercial chino, Madrid se acercó

a Pekín exhibiendo sus centenarias relaciones comerciales y las decenas de miles de residentes chinos que se habían asentado en suelo filipino. Sacando brillo de la escasez, la diplomacia española apostó por una política de neutralidad que se distanciase, aunque no se enfrentase a las grandes potencias y, al mismo tiempo, se llevara bien con China[241]. Además de firmarse un acuerdo comercial, España consiguió establecer una legación en Pekín y una red temporal de consulados alineados básicamente a lo largo del cinturón costero chino (Shanghái, 1858; Xiamen, 1859; Fuzhou, 1863; Cantón, 1864, Ningbo, 1864; Shantou, 1869; Tainán [Taiwán], 1883; Yantai y Tianjín, 1885; Tamsui [Taiwán], 1886; Whenzhou, 1893)[242]. Hay siete consulados españoles registrados en 1870 y trece en 1890[243]. Si la representación consular no se proveía con diplomáticos españoles quedaba temporalmente vacante o se cubría con agentes viceconsulares extranjeros, pues al tratarse de un cargo honorífico representaba un importante ahorro al erario. Muchos viceconsulados apenas tenían trabajo que realizar. De hecho, se abrían o cerraban de acuerdo con las circunstancias, pero la política de prestigio exigía mantener una consistente red consular, especialmente para solventar los conflictos comerciales, aduaneros y de protección jurídica suscitados entre el puñado de residentes hispano-filipinos y las autoridades chinas. Tras la pérdida de Filipinas y otras islas del Pacífico, España se vio impelida a cerrar numerosos consulados o bien otorgar la representación consular a extranjeros (García y Ruiz-Castillo, 2009: 227).

Por mucho que se quisiera camuflar la situación de penuria y marginalidad con una afectada solemnidad, la diplomacia oficial estuvo infradotada, sin apenas medios para desarrollar dignamente su labor, amenazada por el inopinado cambio de destino, como así sucedió con Adolfo de Mentaberry, primer secretario de la legación española. Recién instalado en Pekín, conoció que su plaza había quedado suprimida pretextándose la insuficiencia presupuestaria. Ahora bien, cabe sospechar, más allá de los sempiternos motivos económicos, que se ocultaban otros, tanto de carácter organizativo como político. La Administración pública del siglo XIX estaba dominada por el fenómeno de la cesantía. Concebida la función pública como un servicio clientelar, los gobernantes colocaban a su personal de confianza hasta el cese

o dimisión del valedor. Mentaberry era amigo del entonces ministro de Estado (antecesor del ministro de Asuntos Exteriores), Manuel Silvela. Así lo confesó el propio Mentaberry en la dedicatoria que principia su libro sobre China[244]. Silvela dejó el cargo de ministro el primer día de noviembre de 1869, quedando el diplomático Mentaberry sin su protección. El regreso forzoso a Madrid se llevó a cabo en enero de 1870. Pero el diplomático cesante tuvo ocasión de vengarse. Algunos años después, divulgó su experiencia viajera a través del ya insinuado libro *Impresiones de un viaje a la China* (1876)[245]. Criticó sin piedad alguna el abandono del Gobierno español en lo relativo a la política internacional: "Abandono que no se comprende y suscita la sospecha de que nuestros gobernantes han perdido hace mucho tiempo la noción de nuestra política exterior". A partir de ahí enumera una lista de agravios que es un reflejo de lo que sucedía en Pekín (no podía ofrecer un almuerzo en condiciones por faltarle la vajilla adecuada; alojamiento en una modesta casa; sueldo insuficiente; escaso personal de apoyo, etc.). Hay más curiosidades registradas en ese libro, por ejemplo, en su época todo el comercio hispano-chino se realizaba con Filipinas. No había un solo comerciante de la España peninsular que hubiera abierto líneas directas de intercambio[246], lo que implicaba un retroceso frente al siglo XVIII, toda vez que la Real Compañía de Filipinas estuvo formalmente facultada, a través de sus agentes comerciales de Calcuta y Cantón, a comerciar y transportar mercancías sin la necesidad de utilizar el puerto de Manila.

Entre los diplomáticos decimonónicos que dejaron algunas obras de erudición sobresale Eduard Toda i Güell (1855-1941), coleccionista y experto en numismática asiática[247]. Decidió identificar los atributos distintivos de la nación china en *La vida en el Celeste Imperio* (1887). A través de sus viajes, experiencias, conversaciones y estudios, este vicecónsul, destinado a Macao, Hong Kong y China desde los años 1876 a 1882, cubrió un vacío cognoscitivo en su tiempo, pues describió e interpretó la sociedad que le tocó vivir. El libro presenta un contenido más social o antropológico que político. Detalló las costumbres y usos sociales, los alimentos y bebidas peculiares (té, arroz, hortalizas, carnes, pescados, repostería). Y cómo no, resaltó algunas peculiaridades gastronómicas, como la carne de perro, los insectos, los

lagartos, las holoturias o los nidos de golondrinas. A lo largo del libro el lector se llevará una idea aproximada de las vestimentas, los objetos domésticos, la limpieza corporal, las ciudades y su estructura urbanística, los servicios municipales, las fiestas, los espectáculos, las leyendas populares ("sencillas, dulces y poéticas") (Toda, 1887: 193) y, con mayor extensión, las supersticiones chinas. A diferencia de las crónicas misioneras españolas, Eduard Toda abordó cuestiones sensibles, como la prostitución y lo que él denominaba literatura pornográfica (ibíd.: 135). Hay otras novedades en su libro, tales como la injerencia extranjera en el territorio chino desde Macao y Hong Kong, hasta terminar en las concesiones territoriales a favor de las grandes potencias. Parece igualmente novedoso el tratamiento que merece tanto el comercio como el consumo del tabaco y opio. Este libro, tan apropiado para conocer la antropología social y cultural chinas de la época, se complementa con otra publicación del mismo autor, denominada *Historia de la China* (1893). Arranca, como es preceptivo en esta clase de publicaciones, por las invenciones mitológicas "con que el pueblo chino suplió la natural obscuridad de su origen en los primeros tiempos de su vida social", deteniéndose en las distintas dinastías imperiales, hasta descender a temas específicos, tales como la presencia europea en el país oriental, las rebeliones internas o las sociedades secretas. Haciendo gala de sus saberes numismáticos, Toda inserta numerosos dibujos de monedas antiguas y medallas, con indicación de la fecha de acuñación. Aunque el libro destile una serie de prejuicios propios de un eurocentrismo hoy trasnochado, no por ello hay que desecharlo en su totalidad.

Entre los máximos representantes diplomáticos españoles del siglo XIX, sobresale Sinibaldo de Mas, quien merece un comentario más hondo y remansado. Y como dato episódico, registramos al popular escritor hispano-venezolano José Heriberto García de Quevedo, ministro plenipotenciario español (o agente diplomático según la terminología empleada por el tratado de 1864) como primer residente permanente en Pekín (1868).

SINIBALDO DE MAS: LA VERSÁTIL

E INCANSABLE DIPLOMACIA A FAVOR DE ESPAÑA Y CHINA

Un selecto observador de la realidad india, china y filipina entre la primera y segunda mitad del siglo XIX es el orientalista, diplomático, ensayista, amante de la adrenalina, polímata en ciencias, técnicas y bellas artes Sinibaldo de Mas (1809-1868). Llegó a China como representante del Gobierno español en un periodo de turbulencia interior, de injerencias extranjeras y profunda debilidad del poder imperial, especialmente tras firmarse el humillante Tratado de Nankín. Desembarcó en el enclave portugués de Macao el 19 de enero de 1844, donde disfrutó de seis meses de residencia para estudiar las oportunidades que deparaba la triangulación de actividades comerciales, misioneras, culturales y sociales entre Macao, China y Filipinas. Desde allí realizó fugaces visitas a Guangzhou y Hong Kong. A inicios del verano, Mas recorrió la franja costera de China meridional y central con el cargo oficial de encargado de negocios. España aspiraba a recibir ventajas o privilegios comerciales que reforzasen los históricos lazos mercantiles. Con el fin de preparar el terreno, el emisario catalán envió al Gobierno español una valiosa documentación sobre los intercambios mercantiles realizados en los puertos de Guangzhou, Macao, Hong Kong, Shanghái y Ningbo. En su segunda visita a China, Mas regentaba el cargo de representante plenipotenciario de España, estando ya facultado para iniciar, negociar y acordar un tratado bilateral. Las negociaciones con los representantes chinos transcurrieron bajo una atmósfera de insalvable dificultad. El diplomático español mostró excesiva rigidez tanto en el procedimiento negociador como en el contenido específico del tratado. Sus superiores, más interesados en la consecución de resultados inmediatos, aunque no fuesen los mejores, le censuraron por haber adoptado una rígida estrategia negociadora (Martínez-Robles, 2018: 122). En 1851 regresaría a España sin haber fructificado sus rondas negociadoras.

En 1864, Mas volvió a retomar las negociaciones. La oficina encargada de las relaciones exteriores (Zongli Yamen), creada por el príncipe Gong en 1861 a consecuencia de la Convención de Pekín, se encargó de atender las negociaciones con la representación española. Durante las conversaciones se discutió concluir un tratado bilateral que aportase matices propios y

específicos pues, aunque España aspiraba a ser atendida con el rango de gran potencia, China logró incluir en las negociaciones unas mejoras que afectaban al tráfico comercial y a la residencia de chinos en Filipinas. También el negociador español introdujo novedades que se distanciaban de otros tratados similares, como la emigración de trabajadores chinos a Cuba. Finalmente, y después de superar una fase de cesiones y concesiones por ambas partes, se firmó en Tientsín (Tianjín) el Tratado de Comercio y Navegación entre España y China (1864, ratificado en 1867). España se convirtió en la cuarta nación, después de Gran Bretaña, Francia y Rusia, autorizada a domiciliar una representación diplomática en Pekín, si bien una cláusula secreta establecía una moratoria de tres años (ibíd.: 190). Aunque China consideró desigual este y los demás tratados[248], entre otras razones por el abusivo privilegio de la extraterritorialidad jurisdiccional a favor de los residentes extranjeros, en nuestro caso se consiguió negociar —y no imponer — una suerte de armonización de voluntades entre dos países marcados por la decadencia. Ese concepto de decadencia, tanto política como económica, explica la escasez de beneficios percibidos por ambos países tras la ratificación del convenio comercial. En 1877 se firmó un nuevo tratado bilateral con el objetivo de suprimir la contratación de colonos (culíes) a Cuba y Puerto Rico en beneficio de una "emigración libre".

Debe advertirse que en 1927 el Gobierno republicano chino consideró abrogado y, por consiguiente, inválido ese y otros tratados similares al de 1864, expresando su intención de reemplazarlo por otro nuevo basado en la igualdad y el respeto a la propia jurisdicción. China seguía rechazando el punto más vulnerable y desigual de esos tratados. No podía ser otro más hiriente al honor chino que el privilegio de la extraterritorialidad jurisdiccional. Finalmente, España, que se adhirió a los tratados de Washington (1922) contrarios a la extraterritorialidad, decidió firmar el 27 de diciembre de 1928 otro acuerdo bilateral, el Tratado de Amistad y Cooperación, en cuya virtud se preveía abrogar este privilegio por incompatibilidad con el concepto de soberanía nacional, pero sin determinar la fecha específica de entrada en vigor. Esa laguna jurídica fue interpretada por cada parte signataria de manera dispar. España siguió disfrutando del

privilegio, al tiempo que China lo toleraba a modo de concesión graciosa, hasta que decidió suprimirlo unilateralmente durante el marasmo institucional causado por la guerra civil española.

Además de sus servicios al Estado, Sinibaldo de Mas destacó por sus originales y a veces polémicos escritos. Él era un claro exponente de los ideales neocolonialistas occidentales, si bien con marchamo propio. Abogó por el fraccionamiento de China en tres o cuatro países, ya que un imperio tan grande, tan monolítico, tan cerrado a las reformas, implicaba un grave obstáculo a la modernización (Mas, 1858: 185-209)[249]. Entre otras propuestas peculiares, España tenía que conceder la independencia a Filipinas, mientras que Macao debía ser un enclave español. Al final de su vida trabajó para que China recuperase la plena soberanía en Macao. Pese a sus excentricidades y ocurrencias, imponía un sentimiento de respeto y hasta de afabilidad en sus relaciones con los chinos, ingleses, franceses y portugueses. Él siempre profesó una profunda admiración a las clases populares chinas. Consideraba que la amabilidad y finura era un rasgo bien visible dentro de las clases más humildes, rasgo que no resaltaba con tanta naturalidad en las élites (ibíd.: 209).

Gracias a su ingenio personal, contactos y estudios, incluido el aprendizaje de la lengua mandarina, España había logrado disponer, con apenas una pequeña inversión económica, de un diplomático que conociera los entresijos de la realidad política y diplomática sínica. Como contraste, su sustituto interino, Dionisio Roberts, mostró en Pekín el más asombroso desconocimiento de las costumbres y protocolos exigidos a cualquier diplomático extranjero (Martínez-Robles, 2018: 204). Pero Mas no solamente conocía la idiosincrasia, también vislumbraba la potencialidad de este país asiático. Hizo pública una profecía, justamente cuando China estaba económica y moralmente abatida, que hoy constituye una realidad palpable. El comercio chino se desarrollaría a un nivel exponencial, de manera que ningún otro país igualaría a ese gigante comercial (Mas, 1858: 123).

Queda por conocer la última faceta del poliédrico Mas. Aludimos a su inacabada tarea de colaborar secretamente con el Gobierno chino en un intento de negociar con los portugueses la reintegración de Macao por una

sustanciosa cantidad de dinero. Si Estados Unidos había comprado Florida a los españoles en 1819 y Alaska a los rusos en 1867, por qué no adquirir los derechos de soberanía sobre Macao compensando económicamente a Portugal. El mantenimiento de Macao suponía un coste económico que drenaba recursos al presupuesto portugués y, además, rivalizaba con el emporio de Hong Kong. ¿Quién podía ser mejor agente comercial que un profundo conocedor de Macao, con nacionalidad extranjera, que simpatizase con los portugueses? Mas había defendido, sin fortuna política, una Unión Ibérica por la que Portugal participaría activamente en el Gobierno central. Un británico encargado del servicio de aduanas marítimas chinas sugirió al príncipe Gong el nombre de Sinibaldo Mas como gestor de los intereses chinos en Portugal, toda vez que el español ya se había liberado de sus vínculos diplomáticos con España. No existían, pues, incompatibilidades jurídicas en el desempeño de tareas privadas; simplemente se exigía el necesario sigilo para coronar con éxito el proceso negociador. Mas recibió el proyecto de tratado que acordaba la retrocesión y partió para Europa en verano de 1868, pero falleció inusitadamente a finales de ese año en Madrid. No existía otra persona tan cualificada para relevarlo[250].

DECLIVE DEL ETNOCENTRISMO CHINO Y SUS REPERCUSIONES EN ESPAÑA

El milenario aislamiento sínico impidió conocer y percibir los valores de las civilizaciones extranjeras. Cuando los jesuitas enseñaron a las élites chinas los hallazgos de la ciencia, del arte y la técnica occidental, quedaron gratamente interesados, pero esos conocimientos quedaron confinados en un pequeño círculo de eruditos sin que tuvieran una línea de continuidad y mejora. Buen síntoma del aislamiento cognitivo es la tardanza en divulgar la geografía física y humana de los países "bárbaros". Siglos después de que los jesuitas Ricci, Aleni, Pantoja y otros abriesen una ventana al exterior, Xu Jiyu publicó un ensayo geográfico-histórico (*Yinghuan Zhilue*, Fuzhou, 1848) en el que se recogía lacónicas informaciones sobre España. Sus informaciones estaban basadas en un libro de observaciones geográficas

escrito por un portugués. Aferrado al desconocimiento de la realidad exterior, el Imperio del Centro no podía mantenerse más tiempo bajo el autoaislamiento. La debilitada dinastía Qing había desvelado ya su retraso con respecto a Occidente. De ahí que, durante las tres últimas décadas del siglo XIX, Pekín decidiese abrir cautelosamente sus puertas al exterior: habilitó legaciones diplomáticas, envió estudiantes a Europa, Estados Unidos y Japón, al tiempo que solicitaba a sus diplomáticos y viajeros recabar datos e informaciones políticas, económicas, industriales, culturales y hasta sociales.

Aquí se inscribe la información del diplomático Li Shuchang sobre España. Según cuenta su crónica viajera (*Xiyang zazhi*, 1880), paseó por el parque de El Retiro y, tras visitar el "Museo de Arte Moderno", lamentó que sus maravillosas pinturas no se pudieran comprar. A Li le interesaba conocer el comportamiento de las monarquías europeas, ya que suponían un contraste frente a la china. Se sorprendió al comprobar que los reyes europeos no eran tan distantes con el pueblo, de manera que acudían personalmente a los eventos públicos. La costumbre de postrarse ante el monarca era inexistente en Europa. En cuanto a la monarquía española, informó que el rey solía inaugurar el año escolar delante de profesores, alumnos y padres, y hasta asistía a espectáculos populares, tales como las corridas de toro (Cheng, 2015: 105). Una visión más detallada de España es la proporcionada por el erudito Hong Xun en su *Viaje a España* (1877). Advirtió que "este anteriormente poderoso imperio ha perdido toda su antigua fuerza, y además es difícil reformar su política o prevenir su declive"[251]. Reseñamos un último informe decimonónico chino sobre España y los españoles. Se trata de un prolijo diario, iniciado en 1890, en torno a la vida política, cultural, social, religiosa, militar y económica. Su autoría corresponde al diplomático Cui Guoyin, quien no solo percibió el declive español, sino también las amenazas e incertidumbres que se cernían sobre sus territorios de ultramar[252].

CAPÍTULO 14

CONTACTOS, ESTUDIOS, PERCEPCIONES Y POLÍTICA ESPAÑOLA HASTA MEDIADOS DEL SIGLO XX: LAS ÉPOCAS MONÁRQUICA, REPUBLICANA Y FRANQUISTA

Si hay una época tan sugestiva en acontecimientos y cambios para China y España, no dudaremos en seleccionar el siglo XX. Se trata de una centuria caracterizadas por las transiciones bruscas. Contemplamos aquí un tiempo de esperanzas y frustraciones; una época marcada por los cambios profundos y violentos de las estructuras políticas y socioeconómicas. Pero, al mismo tiempo, presenciamos un periodo histórico cargado de ilusiones y expectativas. El periodo chino republicano estimuló la renovación cultural, la reforma del sistema educativo y la apertura al conocimiento occidental. Hasta la segunda mitad del siglo XX, China forjaría una nueva identidad marcada por seis conceptos transformadores de su estructura político-socioeconómica: república, nacionalismo, injerencia extranjera, lucha contra la invasión japonesa, guerra civil y revolución maoísta. Por su parte, España también experimentaría profundos cambios políticos, económicos y socioculturales, desde el reformismo monárquico a la república, desde la guerra civil a la dictadura franquista. Estos acontecimientos rompieron la quietud, el estéril y a la vez poético aislamiento, así como el autoembelesamiento chino y español. La nostalgia de un esplendoroso pasado, aunque ya decaído, había terminado por aletargar a ambos países.

¿Cómo se percibió la realidad cultural china en la España de la primera mitad del siglo XX? Tras el auge de la prensa ilustrada, la fotografía y la cinematografía, surgirían numerosas imágenes de China, imágenes ciertamente reales, pero desfiguradas por la fantasía, el misterio y el exotismo[253]. Este país se convirtió en un reclamo con el cual se captaba la atención del público español mediante anuncios publicitarios que acentuaban

su originalidad. Como novedad, se ofrecieron elementos conceptuales y simbólicos hasta en los espectáculos exhibidos por la *troupe* de Chen Tse-ping durante la república española, restructurados durante el franquismo en el teatro chino de Manolita Chen, que rivalizaba con otro "teatro chino" de Antonio Encinas. En efecto, Chen Tse-ping y sus parientes llegaron a España en 1934 contratados por el circo Feijoo. También trabajarían en los circos Price, Trébol y Americano, hasta constituir su propio teatro-circo[254]. Queremos resaltar la figura de este emprendedor chino porque, sin necesidad de alcanzar una gran relevancia económica ni social, sentó un precedente en el mundo de los espectáculos. Chen tuvo la habilidad de combinar espectáculos circenses y *varietés*. A través de su teatro-circo ambulante, ofreció al público una variedad de números sorprendentes, como la acrobacia, las actuaciones genuinamente chinas (saltos sobre arcos rodeados de afiladas puntas, colgarse del pelo, lanzamiento de cuchillos), la magia, la copla española, el baile, el humor y las artes circenses (saltimbanquis, contorsiones, malabarismo de platos).

Esto no significa que la sociedad española hubiera trivializado la temática china. Muy al contrario, a lo largo del siglo XX se publicaron notables ensayos, como sucedió con el documentado estudio, firmado por Agustín Melcón, sobre la transición de la monarquía imperial al sistema republicano. Otra excelente publicación, redactada por Gaudencio Castrillo, abordó el comercio sino-asiático. El sinólogo Carmelo Elorduy se especializó en el pensamiento, la filosofía y la ética de la China milenaria. Tradujo textos filosóficos y poéticos clásicos. Pero no todos los estudios provenían de misioneros. Los diplomáticos españoles se informaron sobre las causas del declive chino. Así lo demuestra la obra del secretario de la legación española, Fernando de Antón del Olmet, con *El problema de China* (1901), una obra sugestiva, brillante y bien documentada, aunque sesgada por los sentimientos neocolonialistas del autor.

Los negocios hispano-chinos cobraron una dimensión desconocida hasta el momento. Shanghái se convirtió en un valioso foco de atracción inversora española tras la pérdida de Filipinas, como ya lo advirtiera en 1924 el célebre novelista Vicente Blasco Ibáñez, quien dio a conocer influyentes

miembros de la colonia española, tales como el cónsul Julio Palencia, el arquitecto Abelardo Lafuente, el empresario cinematográfico Antonio Ramos, el magnate sefardita del transporte en *rickshaw* Alberto Cohen y el ya citado padre Castrillo, auténtico genio de las inversiones inmobiliarias (Blasco Ibañez, 1924: 140-141). También se inscribe en la primera mitad del siglo XX una acción política española que suscitaría el agradecimiento del Gobierno chino, desconcertando al mismo tiempo a un buen número de potencias neocoloniales. Estamos aludiendo a la crisis sino-nipona de Manchuria y al respaldo español a China en la Sociedad de Naciones. Aunque no se haya ponderado suficientemente, todo parece indicar que el republicanismo español intentó favorecer un mayor entendimiento con China continental. A ello se suma otro dato digno de tenerse presente: al finalizar la guerra civil española, un grupo de republicanos exiliados estableció distintos vínculos de amistad y cooperación con la República Popular de Mao Zedong (1893-1976). Mientras tanto, el régimen franquista trabó estrechos lazos de amistad y colaboración con el Taiwán de Chiang Kai-shek (Jiang Jieshi, 1887-1975). En ambos casos, los contactos con China, comunista a lo largo del continente y capitalista en la antigua isla Hermosa, concitaron no pocas expectativas políticas, sociales y culturales. Es nuestra intención desarrollar todo este planteamiento inicial en tres épocas españolas bien perfiladas: la monárquica, la republicana y la franquista.

ÉPOCA MONÁRQUICA: NUEVOS ACONTECIMIENTOS, ESTUDIOS, DIPLOMÁTICOS Y EMPRESARIOS

Abandonada la política de prestigio vigente en la época isabelina, los Gobiernos de la regente María Cristina y del rey Alfonso XIII fueron incapaces de ocultar la situación de decadencia que atravesaba el país, sobre todo tras ser obligado a ceder los últimos territorios en el Caribe y Pacífico asiático. Filipinas había estimulado las relaciones hispano-chinas durante más de 300 años. Hubo una necesidad imperiosa de reinventarse. España halló en la política del acomodo un instrumento de acción diplomática que guiaría su acción exterior. Ello implicaba supeditarse a los designios del

Reino Unido y Francia, pero manteniendo su particularidad histórica y sin involucrarse en las alianzas militares de las grandes potencias. Durante la Primera Guerra Mundial (1914-1918), la diplomacia alfonsina apostaría por la "neutralidad activa". Posteriormente, tras implantarse la dictadura de Primo de Rivera en 1923, volvería a asomar la rancia política de prestigio (Pereira Castañares y Neila Hernández, 2007). Bajo estos principios de política exterior se inscribe la acción diplomática a lo largo del primer tercio del siglo XX.

El levantamiento armado de los bóxers (junio de 1900-septiembre de 1901) tuvo lugar durante la regencia de María Cristina de Austria. Para entonces, la diplomacia española asentada en Pekín procedió con las máximas cautelas, sabiendo que de sus limitaciones saldrían las oportunidades. Aprovechó, pues, las posibilidades de la crisis para actuar con moderación y eficacia, porque de su irrelevante papel como potencia menor, sin capacidad de recurrir a la intimidación, consiguió representar un papel de intermediario, mediador o interlocutor privilegiado entre China y las naciones más poderosas. Pekín no percibía a España como otro depredador de su soberanía, ya que no tenía zonas de influencias o concesiones territoriales y, a su vez, los países neocoloniales confiaban que España se inclinaría a favor de sus intereses. Hay que señalar, en este contexto, que el decano del cuerpo diplomático acreditado en Pekín, Bernardo J. de Cólogan, realizó una digna contribución al entendimiento conjunto durante la negociación y la ceremonia de firmar el protocolo bóxer (7 de septiembre de 1901) en la legación española de Pekín. Todo lo tenía a su favor para salir airoso: veteranía, habilidad, reclamaciones económicas prácticamente exiguas, así como la ausencia de tropas españolas sobre el territorio chino. España aún transmitía cierta dosis de *auctoritas* diplomática o prestigio histórico a la comunidad internacional, pero carecía de *potestas* para doblegar la resistencia china, como venían haciendo las grandes potencias. Y ya que hemos entrado en el ámbito diplomático, debe hacerse notar otras gestiones conciliatorias. Posteriormente, otro funcionario adscrito al servicio exterior se distinguió por ofrecer sus buenos oficios en el arreglo informal de controversias. El ministro plenipotenciario acreditado en Pekín, Justo Garrido, se hizo famoso por

resolver roces y diferencias entre las legaciones extranjeras (Ojeda Álvarez, 1980: 220).

Pocas novedades caben consignarse en torno a las publicaciones españolas sobre China, si bien el diplomático Luis Valera nos legó un testimonio de sus vivencias (*Sombras chinescas: recuerdos de un viaje al Celeste Imperio*, 1902). Durante las primeras décadas del siglo XX brillaron algunas obras que cualitativamente rivalizaron con las editadas al norte de los Pirineos. Obviamente, esas monografías estaban basadas en largos años de estudio y de contacto con el país que se pretendía analizar. Vamos a detenernos en una obra extremadamente documentada, cuya destreza narrativa se encuentra a medio camino entre lo periodístico y lo académico. Su autor, el fraile agustino Agustín Melcón, condensó en más de 300 páginas la compleja y a la vez apasionante transformación de una China imperial en la China republicana. Si Palafox y Fernández Navarrete se apresuraron a narrar el declive de la dinastía Ming, con el subsiguiente ascenso Qing, Agustín Melcón seguiría esa tradición hispana de describir precozmente la descomposición dinástica. Esta vez correspondía al imperio Qing en beneficio de la China republicana. Por desgracia, el libro de Melcón (*Páginas de la última revolución china*) es prácticamente desconocido hasta para el lector hispanoparlante. De ahí que tengamos el deber moral de redactar una reseña informativa. El autor fija el estallido revolucionario en Wuchang, el día 10 de octubre de 1911, extendiéndose velozmente por Hankow, Hanyang, Nankín y otras localidades en una suerte de guerra civil librada entre la insurrección revolucionaria y las tropas imperiales. Enumera un conjunto de causas desencadenantes, algunas procedentes del exterior, otras militares (descontento militar, sublevación de tropas en Wuchang) y, desde luego, no olvida las causas políticas, económicas y sociales, entre las que se incluyen el malestar del pueblo, las inundaciones en los valles del Yangtsé y Huang-ho, la paralización del comercio a causa de la peste neumónica en Manchuria, las insurrecciones en Szechuan, los atentados en Cantón y, especialmente, la labor de concienciación desarrollada por las sociedades secretas (Melcón, 1914: 11).

Melcón va desmenuzando los enfrentamientos como si se tratase de una crónica diaria. Nos pone en presencia de los personajes que forjaron esa

época trascendental de la historia china, comenzando por el clan imperial —el príncipe Ching o Yikuang, primer ministro imperial, el príncipe regente Chun, mejor conocido por Zaifeng, y su hijo biológico, el emperador "niño" Hsuan Tung, es decir, Xuangtong, porque aún no se le había divulgado el nombre de Puyi—, pasando por los generales que participaron en las contiendas, el jurista y diplomático Wu Tingfang, quien fracasó en su intento de convertir la autoritaria dinastía Qing en una monarquía limitada y constitucional, continuando con otros personajes históricos, tales como los líderes republicanos Li Yuan Hung y el doctor Sun Yat-sen (Sun Wen), primer presidente interino de la China republicana: "Sobre la imaginación del chino […] vino a ser un ídolo, expresión de las esperanzas de su pueblo" (ibíd.: 122), a quien el autor del libro no tuvo la ocasión de verlo como padre ideológico de la nueva China. Aún más, lo calificó de "propagandista y demagogo" (ibíd.: 149). Llama la atención otra opinión, formulada 25 años después, por uno de los principales defensores españoles del imperialismo japonés, Gaspar Tato Cumming (1939: 137), al calificar a Sun Yat-sen de "poeta demagogo". En cualquier caso, Melcón se centró solamente en el Sun Yat-sen político o activista. Jamás imaginó que posteriormente se revelaría el Sun Yat-sen ideólogo, cuyo mejor manifiesto está compuesto por *Los tres principios del pueblo*, dado a conocer pocos meses antes de fallecer. Pero quien merece una atención prioritaria en todo el libro no puede ser otro que el astuto, eficaz reformador y no menos ambicioso gobernante Yuan Shikai. Hasta cierto punto, puede afirmarse que el escritor nos dejó una de las primeras biografías europeas sobre la primera etapa política de Yuan Shikai. Para componer su estudio monográfico, Melcón se valió de la prensa china, la internacional, los informes de diplomáticos extranjeros, los memoriales de las autoridades provinciales, algunos "documentos, entonces secretos" (Melcón, 1914: 194), así como los decretos imperiales, edictos gubernamentales y otras normas que iban apareciendo en la Gaceta oficial china.

El libro parece conducirnos a deducciones apenas exploradas por los observadores europeos de su tiempo. Más allá de los problemas políticos y militares, la vulnerabilidad china radicaba en su debilidad económica y financiera, agravada por la enorme dificultad de obtener empréstitos

internacionales, como sucedió con la frustrada operación de financiación organizada por el francés Felix Cottu a favor del dirigente Yuan. Sus consecuencias no se hicieron esperar. Se paralizó la compra de armamento hasta el punto de forzar una tregua en la lucha fratricida. De haber dispuesto de mayor financiación, "la guerra habría sido incomparablemente más sangrienta, las complicaciones más numerosas y difíciles de resolver, y los odios entre partido y partido, más profundos y duraderos" (ibíd.: 136, 196).

Con el fin de mostrar al lector una imagen más agradable y, por consiguiente, menos acaparadora de la etnia manchú, el autor sostuvo que aparte de representar a la casa imperial, los manchúes se habían convertido en figuras decorativas:

> En realidad, la posición de los manchúes bajo la dinastía Ching era incomparablemente menos envidiable que los chinos. Aquellos podían envanecerse de ser los señores nominales de su imperio… En la vida real eran los chinos los dueños efectivos de la tierra, de la industria, del comercio, de la inmensa mayoría de los destinos del gobierno; y en cambio los manchúes tenían que resignarse a vivir separados del resto del mundo (ibíd.: 155).

Cobra un gran valor historiográfico los comentarios en torno a las causas, las circunstancias y consecuencias que rodearon la abdicación del emperador Puyi, formalmente declarada a principios de febrero de 1912. Se transcriben copias traducidas al castellano de los tres edictos relativos a la abdicación. Como nota curiosa, Melcón repara en la coincidencia de edad entre el primer y el último emperador Qing. Shunzhi ascendió al trono del Celeste Imperio con seis años edad, precisamente la misma edad que tenía Puyi al estallar la revolución que le obligó a abdicar (ibíd.: 205-206). Entre el primero y el último había transcurrido ya más de dos siglos y medio.

La segunda parte del libro versa sobre la segunda guerra civil (también llamada segunda revolución) que se desencadenó en verano de 1913, a la que precedió el crimen político del líder revolucionario Sung Chiao-jen (Song Jiaoren) (ibíd.: 279-284), pues como apunta Melcón, la revolución no terminó con la desaparición del régimen manchú, ni con el establecimiento de una república bajo la presidencia de Yuan Shikai. De hecho, esa segunda guerra civil no estaba desligada a la de 1911 (ibíd.: 228). Las tropas del presidente

Yuan, formadas por el poderoso ejército del norte, se enfrentaron a las fuerzas del partido Kuomintang. Nankín, el principal bastión de resistencia revolucionaria frente a las fuerzas gubernamentales, resultó sitiada y hasta saqueada. Poco después cayó Cantón con el agravante de que la armada del sur se mantuvo fiel a Yuan. Los líderes revolucionarios huyeron al extranjero y los parlamentarios del Kuomintang privados de sus cargos electos. Del autoritarismo monárquico se había pasado, tras un breve paréntesis democrático, a una dictadura republicana con reminiscencias imperiales. El pormenorizado libro objeto de comentario termina ahí, no sin antes realizar unas consideraciones finales, entre las que se encuentra una previsión de lo que iba a suceder más adelante:

> Yuan Shi-kai encontró completamente desembarazado de todo obstáculo el camino para convertir en definitiva la presidencia provisional, que venía desempeñando desde marzo de 1912… En la noche del 4 de noviembre [1913] el presidente dio un nuevo golpe de Estado ordenando al ministro de la Gobernación que privase el certificado de sus actas a todos los senadores y diputados del Kuo-ming-tang [más de 300 parlamentarios de la Asamblea Nacional] […]. El 26 del mismo mes el presidente daba una nueva orden convocando un Consejo político semejante al que funcionaba antiguamente en la corte imperial, terminando con tal acto el último vestigio del gobierno democrático y constitucional que se había introducido en China durante los últimos días de la destronada dinastía manchú (ibíd.: 336-338).

Junto a las obras literarias o ensayos publicados durante el primer tercio del siglo XX[255], debe consignarse otra nota característica de la presencia española en China. Aludimos a la actividad empresarial española en el emporio económico de Shanghái. La bonanza económica surgida tras la Primera Guerra Mundial se había transmitido a China. Durante esos "locos años" de prosperidad, combinados con la inestabilidad política, España mantenía una pequeña colonia de empresarios y profesionales, a los que se unían los diplomáticos y los misioneros, algunos bajo la protección consular francesa. Shanghái atrajo a españoles de la península ibérica, a los procedentes de Filipinas bajo control norteamericano y a empresarios sefarditas de la diáspora (Alberto Cohen; Mateo, Darío y Alberto Beraha; José Haim Skenazi; Salomón Skenazi Alhale).

Tras la pérdida de Filipinas, los españoles allí residentes temieron que no se les respetasen sus derechos de propiedad o sufrieran algún tipo de represalia económica. No pocos buscaron un refugio inversor en el exterior. Los dominicos, que habían acumulado numerosos bienes raíces a través de las obras pías y donaciones *inter vivos*, quisieron diversificar sus riesgos invirtiendo en el Vietnam francés. Allí misionaban incluso antes de la ocupación francesa. El país galo aplicaba en Vietnam su legislación mercantil que, por cierto, resultaba similar a la española. El sacerdote Evaristo Fernández Arias viajó a Tonkín para estudiar la creación de una sociedad patrimonial con capacidad jurídica de enajenar bienes filipinos a un comerciante inglés, un amigo de la orden religiosa, llamado Henry Andrew. El 17 de enero de 1899 se registró una sociedad universal común de bienes en Hai Phong. Esa sociedad patrimonial tuvo una efímera existencia, porque los norteamericanos, nuevos ocupantes de las Filipinas, habían garantizado a los españoles el respeto de sus legítimas propiedades. De hecho, los dominicos vendieron numerosas propiedades inmobiliarias a la nueva administración y el dinero obtenido se envió al Vaticano. En cambio, los frailes agustinos, con el padre Castrillo como experto en finanzas, prefirieron invertir en Shanghái, obteniendo después pingües beneficios. Nativos españoles residentes en Filipinas, tagalos y chinos con pasaporte español, así como sefarditas naturalizados, emprendieron actividades empresariales —principalmente comerciales y de servicio, aunque también industria ligera— en la prometedora metrópoli de Shanghái, así como en áreas portuarias del sudeste abiertas al tráfico mercantil. El primer tercio del siglo XX quedaría marcado por ser el primer esfuerzo inversor español de envergadura en Asia continental. Sin embargo, y como contraste al relativo auge inversor, el comercio bilateral estuvo muy debilitado, salvo en el bienio 1924-1925. En 1930, poco antes de caer la monarquía alfonsina, España compró a China mercancías por valor de 6.759. 563 pesetas (pañuelos y telas, cueros y pieles sin curtir, pasta de huevo en conserva, tripas secas y en salmuera, semillas oleaginosas, perfumería, té, etc.), mientras que vendió la insignificante cifra de 70. 277 pesetas (productos vegetales, corcho y otras mercadurías de escaso importe) (Carbonell Tortós, 1934: 194)[256].

La determinación china de concentrar a los empresarios extranjeros en unas pocas áreas costeras, reconociéndoles sus privilegios, no iba a dejar a los lugareños en la indiferencia. Un sentimiento de protesta antiextranjera, llamado Movimiento del 30 de mayo, afloró en 1925 entre amplias capas de la población china. Se desencadenó una serie de disturbios callejeros, e incluso boicots a las compañías no chinas. A resultas de todo ello, la población extranjera quedó atemorizada. En 1926 el Gobierno español, que hasta entonces no había enviado tropas a China, ordenó desplazar el buque de guerra Blas de Lezo desde Vigo al puerto de Shanghái. Arribó el 27 de febrero de 1927, permaneciendo allí casi seis meses con el propósito de proteger a la colonia española. Posteriormente, el vapor Mauban, perteneciente a Tabacalera Steamship Co., atracó con la misión de hospedar temporalmente a los aproximadamente 25 residentes españoles, e incluso evacuarlos a Filipinas si la ocasión lo requería.

Se ha calculado en unos 300 españoles los que residieron en China desde 1895 a 1930 (Brasó, 2017: 126-127). Otros cálculos elevan la cifra a 605 los registrados en 1927, de los cuales 350 eran tagalos con nacionalidad española o descendían de matrimonios mixtos sino-filipinos (Ojeda Álvarez, 1980: 222). En cuanto a la colonia española de Shanghái, según sugieren distintas estimaciones y censos, incluyéndose el censo de la concesión francesa, debió fluctuar desde las varias docenas a unos cuantos centenares durante los distintos años comprendidos entre el final de la Primera Guerra Mundial y la invasión japonesa de 1937. Aunque no representase una cifra cuantitativamente relevante, sí lo fue en cuanto a la notoriedad de la labor realizada. Los españoles adquirieron cierto renombre en el desempeño de las actividades empresariales, profesionales, recreativas y hasta deportivas, porque el 7 de febrero de 1929 se inauguró el Jai-Alai Auditorium de Shanghái, célebre escenario del juego de la pelota vasca, cuyo pelotari Ramón Aldabe ganó fama póstuma al quedar inmortalizado en la novela de Julio Larracoechea, *Ramonchu en Shanghai. Presencia de un español por tierras de Asia* (1941).

No nos cabe la menor duda de haberse magnificado la imagen de ciudad opulenta, placentera y alegre. En realidad, esa visión tan simple encubría la

miseria, la tristeza y opresión, tanto política como laboral, en la población nativa. La venta del opio creció como la espuma. Debió ser tanta la depravación existente que el viajero Federico García Sanchiz pretendió excluir a la colonia española del desarreglo en las costumbres: "Ni visitan la cárcel ni el cabaret" (García Sanchiz, 1926). Por lo visto, García Sanchiz desconocía la existencia del casino La Alhambra, centro de ocio muy popular a inicios del siglo XX, convertido en verdadero nido de escándalos por parte de algunos cónsules españoles[257]. Ya hemos mencionado que ese Shanghái cosmopolita y abierto al capital extranjero facilitó a los españoles la primera dinámica inversora de importancia. Todas las crónicas históricas ponen como ejemplo al padre Gaudencio Castrillo (1870-1945), quien se adelantó al apogeo de Shanghái comprando terreno barato para venderlo a elevado precio en los momentos de esplendor comercial. El escritor Blasco Ibáñez describió la trayectoria financiera de Castrillo en los términos siguientes:

> Adivinó el porvenir de este puerto antes de que los ingleses, los norteamericanos y todos los que explotan hoy sus negocios. Empleó los dineros de su comunidad (la de los Agustinos del Escorial) en comprar terrenos alrededor del viejo Shanghai, en la peor de las épocas, cuando eran frecuentes las revoluciones… Hoy la ciudad se ha ensanchado considerablemente y muchos de sus edificios principales son propiedad de la orden representada por el padre Castrillo. Éste goza de tal prestigio financiero […] que los banqueros más importantes, ingleses y norteamericanos, le piden informes y consejos en momentos de duda (Blasco Ibáñez, 1924: 141).

En su afán por enseñarnos el panorama económico chino de su tiempo, Castrillo (1918) escribió un riguroso ensayo sobre sus producciones agrarias e industriales, el sistema financiero y las actividades comerciales. Una faceta menos conocida, distintiva de su rica personalidad, fue su afición por el arte chino. Compró porcelanas y pinturas de gran calidad, actualmente conservadas en el Museo del Vaticano y el Oriental de Valladolid (Sierra de la Calle, 2017: 197). Otro español que acertó a compatibilizar los negocios con la cultura y el mecenazgo fue Juan Mencarini (1860-1939), quien donó su colección artística y etnográfica de Asia oriental al Museo Víctor Balaguer de Vilanova i la Geltrú[258]. Mencarini destacó como buen conocedor del comercio chino e internacional, pues había trabajado en las Aduanas Imperiales desde

1881 a 1912.

ÉPOCA REPUBLICANA Y SUS CONEXIONES CHINAS

Cuatro son las líneas de indagación que van a merecer nuestra atención. En primer término, debe considerarse el apoyo político y diplomático español a una China que soportaba un ataque a su soberanía por parte del ejército imperial nipón. En segundo lugar, cuáles fueron las interacciones políticas y sociales de ambas poblaciones respecto a sus periodos bélicos. Como tercer objetivo, debemos responder a la pregunta sobre el papel desempeñado por los exiliados españoles en la forja de una amistad común y, particularmente, al consolidarse la nueva China liderada por Mao Zedong. Por último, conoceremos la visión literaria de los exiliados españoles en torno a la República Popular.

1) Bajo el Estado republicano (1931-1939) se sucedieron gobiernos ideológicamente distintos e incluso distantes, por lo que se echó en falta cierta unidad de criterio, cohesión política y continuidad en la acción exterior. Al menos la Constitución de 1931 había definido algunos fundamentos rectores de la política exterior. El texto constitucional había primado la legalidad internacional y la seguridad colectiva[259], así como el pacifismo[260] y el sometimiento de España al orden internacional diseñado por la Sociedad de Naciones[261]. La doctrina del acomodo y la neutralidad, que tanto juego había dado a la época alfonsina, así como la insuficiencia de recursos humanos y materiales, tuvo también su valimiento bajo la estructura republicana.

La primera fase del Gobierno republicano destaca por el apoyo político del delegado español en la Sociedad de Naciones, Salvador de Madariaga (1886-1978), a China durante el conflicto de Manchuria (1931-1933). En realidad, al defender a China frente a la agresión japonesa, tanto en el Consejo como en la Asamblea de la Sociedad de Naciones, organización internacional precursora de las Naciones Unidas, Madariaga se limitó a seguir escrupulosamente la letra y el espíritu de la Constitución republicana. Él

abogó por la finalización del conflicto bélico. En el discurso pronunciado ante la Asamblea (7 de diciembre de 1932) denunció que la suplantación de la Manchuria china por el Manchukuo japonés vulneraba el artículo 10 del Pacto que fundó la Sociedad de Naciones. Semejante juicio conducía a una fatal consecuencia: de continuar el ataque nipón se debilitaría el prestigio de la Sociedad de Naciones. España, junto a dos naciones también menores como Checoslovaquia e Irlanda, presentaron un proyecto de resolución a la Asamblea en virtud de la cual se rechazaba frontalmente los argumentos japoneses justificativos de la invasión, tales como el derecho japonés a la legítima defensa, la compatibilidad de Manchukuo con la legalidad internacional y la ficción de considerar soberano e independiente ese régimen marioneta impuesto por Tokio (Madariaga, 1977: 315). Justamente por ello, las tropas japonesas debían retirarse de Manchuria. El delegado japonés Yosuke Matsuoka amenazó con algo que luego sucedería: la desvinculación nipona de la Sociedad de Naciones, ya que "si se adoptara esa resolución podrían ser las consecuencias algo en que sus autores no habían pensado" (ibíd.: 316). Sin embargo, las grandes potencias parecían aceptar la invasión como un hecho consumado. No fue casual el hecho de que la Asamblea rebajase el valor de esa iniciativa de resolución, tramitándola y votándola como proyecto de proposición (ibíd.: 315).

China recibió con agrado el discurso de Madariaga. De hecho, el cónsul general de España en Shanghái, Eduardo Vázquez Ferrer, informó al ministro de Estado que el presidente de la Cámara de Comercio de Shanghái y de la Asociación de contribuyentes chinos, Wang Hsiao-Lai, le había transmitido su reconocimiento por el comportamiento de la delegación española en el asunto de Manchuria (Calleja Díaz, 1991: 86).

En sus *Memorias*, Salvador de Madariaga (1977: 290) reconoció el daño que la cuestión de Manchuria había causado a la comunidad internacional:

> Suele verse la crisis de Manchuria como un conflicto sino-japonés. La verdad es que fue un duelo entre el Japón y la Sociedad de Naciones, el primer caso en que un Estado socio violó el Pacto de modo abierto; y a causa del modo como las naciones de la Sociedad finalmente cedieron ante el agresor, este conflicto vino a ser la fuente de nuestras desdichas desde entonces, a comenzar por Hitler.

Debe añadirse que la actitud prochina de Madariaga no consiguió entusiasmar a su propio Gobierno, tachándolo de radical. El diplomático español se apartaba claramente de la posición mantenida por las grandes potencias. Entre la oposición radical a la ocupación y la mera aceptación de la invasión japonesa, había otras posturas más moderadas y menos comprometedoras. Portugal, por ejemplo, había mantenido una postura imparcial, sin comprometerse con uno u otro país (Bermejo, 2019: 194). Para el propio presidente de la República española, Manuel Azaña (2000: 501-502), Madariaga "toma posiciones quijotescas a favor de China, que nos indisponen con el Japón", y procede como "si fuera el portador y el apóstol de la Sociedad de Naciones […] padece una especie de misticismo en el asunto de Manchuria" (ibíd.: 648). Sin embargo, Madariaga se defendió señalando que apoyar al mayor país asiático en sus horas bajas beneficiaría a España. China renacería de sus cenizas con todo el gran potencial económico que había disfrutado durante milenios. Había llegado el momento de convertirse en un gran socio comercial de China gracias al aumento de la estima y la confianza hacia España, especialmente tras haber defendido su integridad territorial en ese foro de la Sociedad Ginebrina. Madariaga aspiraba a crear una alianza comercial a la que se sumaría la creación de un banco hispano-chino, que sería el embrión del Banco Hispano-Chino de Comercio Exterior: "Si conseguimos crear esta corriente comercial, ello nos permitiría apoyar sobre ella una línea de vapores que reanudase nuestras relaciones con las Filipinas de tan alto nivel moral" (Madariaga, 1977: 583).

2) Queda por examinar el periodo más crítico de la República española y sus relaciones con Pekín. Tras la victoria electoral del Frente Popular en 1936, su política exterior apenas pudo implementarse, ya que pocos meses después de ganar las elecciones el país libraría una cruel guerra fratricida, que contrastaba con sus principios constitucionales (pacifismo, conciliación ante conflictos bélicos). Casi toda la acción exterior de los dos bandos contendientes se limitó a solicitar la adhesión a la propia causa, incluyendo el apoyo militar.

La necesidad de atender el frente bélico, tanto en España como en China,

provocó un repliegue de la acción diplomática. Apenas se llevaron a cabo intercambios de cualquier signo o encuentros entre delegaciones. Ahora bien, durante el fragor bélico aconteció una visita de un histórico personaje al territorio republicano español. Los españoles dispensaron una favorable acogida a un militar chino perteneciente al ejército nacionalista que pasó a la historia por haber coprotagonizado el llamado incidente de Xi'an, que interrumpió la fratricida guerra entre nacionalistas y comunistas en aras de la unión de armas contra el invasor nipón. Es preciso resumir brevemente este acontecimiento para comprender los objetivos y el papel desempeñado por este general, llamado Yang Hucheng, durante su visita al país ibérico. China estaba padeciendo el enfrentamiento interno entre nacionalistas y comunistas. Pero surgió un nuevo foco bélico durante la invasión japonesa. La estrategia del dirigente nacionalista, general en jefe y gobernador supremo de la República China con sede en Nankín, Chiang Kai-shek (Jiang Jieshi), era dar prioridad absoluta a la lucha contra los "bandidos comunistas" para que, una vez liquidados, concentrar todo el esfuerzo bélico sobre el ejército invasor japonés. Tanto el mariscal Zhang Xueliang como el general Yang Hucheng se reunieron con Chiang Kai-shek el 12 de diciembre de 1936 en Xi'an. Zhang y Yang creían que el principal riesgo para la supervivencia nacional provenía de Japón y no tanto de los comunistas. Nacionalistas y comunistas debían unirse temporalmente para expulsar al ejército invasor. El máximo dirigente nacionalista no lo pensaba así, por lo que los dos militares mantuvieron bajo arresto o confinamiento a Chiang Kai-shek y sus más estrechos colaboradores durante 13 días en Xi'an, hasta obligarles a aceptar la creación de un frente bélico unificado. El arrogante dirigente nacionalista, lejos de perdonar la afrenta, respondió con distintas represalias, todas ellas graduadas a lo largo del tiempo. Por lo pronto, privó a Yang Hucheng del mando efectivo en su ejército. Lo apartó del país, enviándolo a Europa para desarrollar una misión informativa que incluía una estancia en España, pues se deseaba conocer de primera mano cómo funcionaba la unión de efectivos militares socialistas, comunistas y anarquistas bajo el estandarte del Frente Popular.

La prensa española seguía con atención la actualidad china, incluyendo el

incidente de Xi'an[262], por lo que ya se tenían referencias previas del general Yang. Suponemos que llegó a España con la aureola de haber unido ejércitos nacionales antagónicos. Esta fue, en efecto, la visita más importante de delegados chinos durante la guerra civil. Se llevó a cabo en el mes de octubre de 1937. El general Yang Hucheng, junto a dos militares de alto rango y seis jóvenes estudiantes de metalurgia, mecánica y electrotecnia[263], llegaron a la ciudad de Valencia, sede provisional del Gobierno republicano[264]. Los estudiantes se reunieron con las autoridades académicas, así como con los representantes de sindicatos estudiantiles valencianos; después visitaron Barcelona para conocer con más detalles el curso de la guerra, divulgar proclamas contra el fascismo y asistir a un concierto en el Palau de la Música. El general Yang Hucheng, revestido con el aura de unificador de ejércitos nacionales frente al invasor, se entrevistó con el general José Miaja. Tal vez al regresar a China mostrase un exceso de simpatía y solidaridad al ejército del Frente Popular, hasta colmar la paciencia de Chiang Kai-shek. Lo cierto es que después de la gira europea recibió la orden de detención y encarcelamiento. En 1949 fue ejecutado por orden secreta de Chiang. Al partido Kuomintang no debió agradar la declaración de Yang a la prensa española en el sentido de considerar equivalente el conflicto fratricida español a la guerra sino-japonesa. Aún más, el deseo del general Yang por la victoria del bando republicano no agradó a la élite anticomunista china. En cambio, si debió complacer al partido comunista de Mao Zedong, que se había manifestado a favor del Frente Popular, según tendremos ocasión de comprobar a continuación. De momento, copiaremos el tenor literal del comunicado del general Yang Hucheng a la prensa española, con el ánimo de que el lector saque sus propias conclusiones:

> Vuestra guerra es la misma que la nuestra. El pueblo chino, como el español, lucha defendiendo la libertad de su patria. Allá, como acá, la guerra es cruenta, y la batalla, decisiva; pero, al fin, triunfaremos. La victoria de China será la victoria de España, y, al igual, la victoria en España será el triunfo en China[265].

El partido comunista chino, los soviets y el ejército rojo, liderados por Mao Zedong, expresaron su solidaridad al Frente Popular. Ellos hicieron visible

las similitudes entre el fascismo germano-ítalo-español con el japonés. El 15 de mayo de 1937 Mao firmó un manifiesto titulado *El pueblo de China expresa su solidaridad con España… tu causa es nuestra causa*. El documento encarecía la necesidad de crear un frente bélico unido en línea con "la unidad de los varios partidos del Frente Popular", concluyendo que "nuestros diez años de lucha han probado que si un pueblo y su ejército revolucionarios no temen el sufrimiento […] saldrán victoriosos […] os seguiremos en vuestra lucha […] regocijándonos en todas vuestras victorias, confiando que la victoria final será vuestra" (Mao, 1937).

Por su parte, la prensa y radio chinas informaban continuamente sobre las trágicas noticias procedentes del frente español, así como sobre la capacidad de la población civil madrileña para afrontar situaciones difíciles y dolorosas. Semejante manera de resistir el acoso enemigo desencadenó sentimientos de afecto y camaradería entre los revolucionarios chinos. Después de desplomarse Nankín en 1937, la ciudad de Wuhan (conurbación de Hankou, Wuchang y Hangyang) se convirtió en el foco de resistencia contra los japoneses. Como sucedía con Madrid, Hankou/Wuhan constituía un importante nudo de comunicaciones y, por añadidura, se había convertido en una improvisada capital *de facto* de la China bélica[266]. Tales ciudades constituían objetivos estratégicos para las fuerzas enemigas. Ambas permitían controlar el acceso a la vasta franja central. Así se explica que tanto el Frente Popular español como el segundo Frente Unido (nacionalistas de Chiang Kai-shek y comunistas de Mao Zedong) apostasen por defenderlas con la máxima resolución. Para doblegarlas, los enemigos causaron padecimientos innecesarios a la población no combatiente. El pueblo sufrió bombardeos terrestres y aéreos indiscriminados. Siguiendo con las semejanzas, tanto los asesores militares como los cazas soviéticos tuvieron un importante papel en la defensa de ambas ciudades. Pues bien, la capital española había forjado un ejemplo de moral luchadora y resistencia contra el fascismo. También los defensores de Wuhan necesitaron reflejar en 1938 los sentimientos de resistencia, coraje y perseverancia ante el imperialismo nipón. Aleccionados por la épica madrileña, que se resignaba al aislamiento y a la escasez, se puso al alcance del público una campaña de hermanamiento simbólico que

asociase las aflicciones y esperanzas compartidas. Wuhan se dio a conocer como el Madrid del Este (*Dongfang de Madeli*). El líder revolucionario Zhou Enlai y el escritor Guo Moruo, igualmente afiliado al Partido comunista chino, exaltaron la capacidad de resiliencia de Madrid y Wuhan. Se difundieron numerosos mensajes propagandísticos que ayudaron a elevar la moral ciudadana, tales como el "¡No pasarán!", así como poesías heroicas y una serie de canciones políticas, entre las cuales sobresale *¡Defendamos Wuhan!*, cuya letra infundía con ahínco el siguiente mensaje:

> Al igual que los españoles defendiendo Madrid,
> terminaremos con la agresión enemiga
> y fortaleceremos nuestro frente antijaponés.
> ¡Defendamos Wuhan!

Tengamos presente que Madrid no sufrió un cerco hermético como el de Numancia o Masada, ya que existía una vía de entrada y salida por la carretera de Valencia, mientras que Wuhan padeció un verdadero asedio al final de los diez meses de lucha. Pero en el imaginario colectivo quedó la imagen de ciudades asediadas. A ello ayudó el testimonio de los extranjeros que visitaron ambas ciudades[267]. El realizador de documentales Joris Ivens filmó un reportaje (*Tierra de España*) sobre la defensa de Madrid, el sufrimiento ciudadano y los bombardeos a objetivos civiles. Después se desplazó a Hankou para rodar *China en 1938*. En esta película participó el artista especializado en la toma de imágenes Robert Capa, quien previamente había fotografiado algunas de las más emotivas imágenes pertenecientes al bombardeo de Madrid. El paralelismo literario entre Madrid y Wuhan quedó inmortalizado con otro testigo de las dos guerras. Aludimos al poeta y ensayista británico Wystan H. Auden, autor de las composiciones literarias *Spain 1937* y *Sonnets from China*. Los medios españoles publicaron noticias de la guerra sino-japonesa. La célebre batalla de Hankou/Wuhan también fue comentada[268]. Hasta la prensa norteamericana, como la revista marxista *New Masses* y la progresista *New Republic*, apreciaron la analogía existente entre Madrid y Wuhan (MacKinnon, 1996: 939).

Es sobradamente conocida la conquista de ambas ciudades a manos del enemigo, pero el esfuerzo defensivo no resultó baldío. La batalla de Madrid

prolongó el conflicto, distrajo las fuerzas de los sublevados, adiestró a los brigadistas extranjeros para el combate y retrasó la decisiva campaña del Ebro. En cuanto a Wuhan, los estrategas japoneses creyeron erróneamente que conquistarla era la "mejor oportunidad" de finalizar el "incidente chino"[269]. Muy al contrario, la firme y heroica resistencia del ejército, así como del pueblo, sirvió para reactivar la decaída conciencia nacional china. La unión de fuerzas nacionalistas y comunistas mitigó temporalmente las disensiones políticas en aras de la seguridad nacional, incluso se respiró una breve atmosfera de tolerancia entre ideologías antagónicas, haciendo posible, si no una convivencia, al menos una coexistencia de opiniones que redundó en beneficio de la comunidad. La batalla de Wuhan sirvió para desgastar al ejército imperial japonés, prolongó la duración del conflicto bélico hasta llegar al estancamiento. Por lo demás, infligió una de las mayores pérdidas a ejército nipón en toda la guerra (también al Frente Unido chino) y el alto mando japonés renunció a perseguir al Gobierno del Kuomintang en Sichuan para concentrase en la campaña del norte (MacKinnon, 1996: 933).

Otra demostración del buen entendimiento entre revolucionarios fue la participación de voluntarios chinos a favor del bando republicano durante la guerra española. La cifra exacta de brigadistas chinos no está suficientemente determinada, ya que procedían de distintos países europeos, americanos y asiáticos. Se barajan cifras en torno a la docena de personas, identificadas en 2004 (Tsou y Tsou, 2004: 344) hasta el centenar sugerido en 2019[270]. Resulta ardua la tarea de registrar un número cercano a la realidad, toda vez que los residentes en los distintos países europeos o en la propia China pudieron alistarse con seudónimos o sobrenombres, se integraron en diversos batallones o desaparecieron sin dejar rastro alguno. No vale la pena seguir especulando sobre esa incógnita, aunque sí están bien documentadas algunas historias particulares. Xie Weijin (Ching Siu Ling) vivió en España durante casi toda la guerra civil. Participó como brigadista en las batallas de Guadarrama, Brunete y Quinto. Como consecuencia de los encarnizados combates, recibió un disparo en la pierna derecha por lo que necesitó atención hospitalaria. Cuando se derrumbaba el bando republicano, buscó refugio en Francia, pero no halló más que el sórdido confinamiento en los

campos de refugiados de Argelès y Gurs. Sin haber claudicado ante el clima de pesimismo reinante, colaboró con el exbrigadista Zhang Shusheng en la redacción del rudimentario semanario *Noticias de China* que, a modo de pasquín, se colgaba en la pared exterior de su barracón para ser leído por el resto de los internos (Tsou y Tsou, 2013: 213).

Podría parecer impertinente preguntarse si algunos españoles colaboraron con los chinos en su lucha contra la invasión japonesa. La única información localizada está más cercana a un mero espejismo que a la realidad. Distintas fuentes informativas han hecho alusión a la ayuda humanitaria de los médicos españoles en la guerra sino-japonesa. La prensa de Hong Kong divulgó la noticia de los *Spanish doctors*, aun cuando todo el equipo médico y sanitario, compuesto de unas 14 personas, carecía de nacionalidad española, si bien estos profesionales de la salud, que previamente habían auxiliado al bando republicano, ofrecían una fuerte connotación española, ya que se comunicaban en castellano, habían forjado un sólido espíritu de compañerismo durante la guerra española, cantaban sus canciones revolucionarias y allí habían desarrollado nuevas técnicas curativas, así como un eficaz modelo de auxilio en el frente a través de equipos sanitarios móviles, modelo que los médicos chinos asimilaron para el Cuerpo de Ayuda Médica de la Cruz Roja China (Brasó, 2023).

3) Sería un error concluir que los contactos políticos desaparecieron al finalizar la guerra española. Muy al contrario, se crearon estructuras diplomáticas paralelas en el exilio y, más importante aún, los exiliados españoles desarrollaron una red de contactos con los países afectos a su causa. Así sucedió con la Unión Soviética y la República Popular China. Un grupo de comunistas españoles residentes en Rusia y algunos niños de la guerra participaron en esa política de colaboración. Allí donde no llegaba la diplomacia franquista estuvieron los exiliados republicanos, constituyendo una serie de contactos culturales y políticos, cuyo objetivo no fue otro que el establecimiento de relaciones directas de amistad y camaradería.

Si las relaciones entre el comunismo chino y el español están resentidas por su escasa atención académica, más lo estarán en su vertiente libertaria.

El anarquismo español, otro de los ejes del Frente Popular, suscitó un sentimiento de curiosidad y simpatía tanto en la China republicana como en la Popular. El traductor, ideólogo y editor de libros libertarios Ba Jin (o Li Fei-kan, Pa Chin y, según su nombre real, Li Yaotang), gran admirador de Bakunin y Kropotkin, estudió y alabó la "revolución española". Durante el primer tercio del siglo XX, el movimiento anarcochino se extendió por las ciudades industriales de Cantón, Changsha y Shanghái. Ba Jin denominó a Cantón la Barcelona de Oriente. Tradujo al chino idearios, algún poema y mensajes políticos de libertarios españoles, así como dos obras del padre del nacionalismo gallego, Alfonso D. R. Castelao. La primera se llama *Galicia mártir*, a la que tituló *La sangre de España* (*Xibanya de xue*, Shanghái, 1938). En 1940 publicó la traducción de una segunda obra, *Atila en Galicia*, denominándola *El sufrimiento de España* (*Xibanya de kunan*), y en 1948 las publicó juntas bajo el título italiano *Il sangue di Spagna* (Chen, 2015). Ba Jin era muy aficionado a traducir obras extranjeras, pero cuando la ocasión lo requería, él variaba el significado de los títulos originarios para hacerlos más atrayentes al lector chino. Así lo demostró una vez más con la obra ilustrada de José Luis Vila (SIM) *Estampas de la Revolución Española*, publicada en Shanghái como *Xibanya de shuguang* (*La aurora de España*, 1948). Y como especial homenaje al legendario anarcosindicalista Buenaventura Durruti, fallecido durante la guerra civil, Ba Jin tradujo y editó en 1938 textos diversos de Emma Goldman, Juan García-Oliver, Federica Montseny y otros autores bajo el título *Zhanshi Duludi* (*El soldado Durruti*)[271].

Por su parte, un grupo de anarquistas españoles se familiarizó con las ideas de Pa Chin, toda vez que Víctor García dedicó un panfleto a dos pensadores ácratas y esperantistas chinos, Liu Shifu (Sifo) y Pa Chin (Ba Jin), panfleto del que no conocemos su contenido, si bien sabemos cómo se titulaba la versión española: *El suicidio literario de Pa Chin*[272]. Víctor García era uno de los seudónimos pertenecientes a Tomás Germinal Gracia Ibars, un militante anarcosindicalista culto, autodidacta, adepto a la lengua internacional esperanto con la que se comunicaba con anarquistas de todo el mundo. A mediados del siglo XX quiso conocer países de los cuatro puntos cardinales, deteniéndose en China. Como fruto de su experiencia viajera,

escribió *Escarceos sobre China* (México, 1962), libro que, además de describir sus imponentes parajes y el animoso paisanaje, tiene la virtud de buscar una relación entre la milenaria filosofía sínica y el moderno anarquismo. El taoísmo evocaba, en su faceta más originaria, la figura de un gobernante que no gobierna. Decía Lao-Tse (2006: 239), "si quieres gobernar el mundo, nunca te entregues a los negocios [de gobierno]. Si a ellos te entregas, no podrás regir el mundo". Otra de las frases del anciano maestro que agradaba enormemente al movimiento libertario mundial es la siguiente: "Con un gobierno caótico, el pueblo se torna honrado. Con un gobierno severo, malicioso se vuelve el pueblo" (ibíd.: 259). A la vista de todo ello, se ha interpretado que el taoísmo es una doctrina defensora del igualitarismo ácrata: "Cuando nadie daba órdenes las gentes se mantenían iguales y tranquilas" (ibíd.: 165). De ahí derivan sus conexiones intelectuales con los movimientos libertarios[273]. Otro anarquista español, José Pellicer, criticó abiertamente la invasión japonesa en China, ya que, según su opinión, estaba animada por la codicia del imperialismo: "Japón, una potencia que intenta conquistar y otra [China] que se defiende… Los capitalismos nacionales precisan colonias a las que expender sus mercancías"[274].

Las primeras contribuciones al aprendizaje de la lengua española durante la etapa maoísta procedieron del exilio español. Bastan unas breves líneas introductorias para integrarnos en este contexto de interacciones sino-hispanas. Sabemos que antes del fundarse la República Popular un exiguo número de chinos dominaron la lengua española gracias a sus estudios particulares. Algunos empleados del cuerpo diplomático consiguieron aprenderla en las postrimerías del imperio Qing, tales como Huang Lühe, traductor al chino de la obra de Romanones *El Ejército y la política*[275], así como otro célebre diplomático e hispanista, Tan Peisen (Tan Yihao o Tam Pui-Shum), autor de la ya mencionada *Gramática de lengua castellana explicada en chino*. Pero China necesitaba impregnarse más del mundo hispánico. Ya empezó a detectar el enorme potencial político y económico del área iberoamericana. El interés por enseñar lenguas extranjeras con criterios de oficialidad y generalidad hunde sus raíces en 1941, cuando se fundó la tercera brigada del Instituto Político y Militar de Yan'an (Zhenjiang, 1998:

29). La necesidad de impartir clases de español se sintió una década después. A iniciativa de Zhou Enlai, entonces primer ministro y ministro de Asuntos Exteriores, se creó en diciembre de 1952 un departamento de español adscrito al Instituto de Lenguas Extranjeras de Pekín (actual Universidad de Estudios Extranjeros). El curso oficial de español, planificado con una duración de cuatro años, comenzó en marzo del año siguiente (Lu, 2014: 2). Ante la urgente necesidad de reforzar la enseñanza del español con profesores nativos, María Lecea y su esposo Ataúlfo Melendo, exiliados en Moscú y especialistas en lengua y literatura españolas, se mudaron a China en 1955 tras recibir la oportuna invitación de integrarse al diminuto claustro de profesores que impartía clases de español. Entre sus alumnos, constan nombres que después descollarían en la vida política, profesional o social, tales como el vicedirector de la Televisión Central China, Liu Xiliang, o un alto directivo del Departamento de Relaciones Culturales con el Exterior, así como otros que se dedicaron a la enseñanza e investigación del español, a la traducción oral u escrita, las actividades comerciales y la diplomacia.

La hormada de republicanos españoles no terminó aquí. En 1964, Alfonso Graíño trabajó como profesor de español durante cinco años en Pekín[276]. José (Pepe) Castedo también llegó a la capital china para enseñar esta lengua desde 1964 hasta 1979. Trabajó en la escuela anexa al entonces Instituto de Lenguas Extranjeras. Los biógrafos recuerdan a este profesor por sus manuales de lengua española para los alumnos de la enseñanza básica (Feng, 2018). Su método de enseñanza se adaptó a la específica mentalidad china. A él se le atribuye la corrección de la edición al castellano del *Libro Rojo* de Mao (Ríos, 2022). Por su parte, Quintina Calvo, profesora de lengua española en Ivánovo (Rusia central), viajó a Pekín para trabajar en el Instituto de Lenguas Extranjeras. Fue la coautora de un primer manual didáctico universitario de lengua española publicado por dicho Instituto en 1959. Se trataba, pues, de una obra colectiva que, aunque hoy esté obsoleta, evoca el espíritu de colaboración plurinacional a la hora de enseñar este idioma. Contribuyeron a su composición una profesora rusa, docentes chinos, así como Lecea y Calvo. Quintina Calvo se encargó de redactar los ejercicios prácticos con el objetivo de ayudar a los alumnos a desarrollar los

conocimientos lingüísticos[277].

Paralelamente, otros exiliados (Jacinto Barrios, Pura Aznar, Kety Rodríguez, Teresa Barzana e Irene Falcón) ayudaron a impulsar las primeras emisiones en español de Radio Pekín (hoy Radio Internacional de China-CRI español). Llegaron a la capital en julio de 1955 invitados por el Partido Comunista chino, ya que se buscaba difundir sus mensajes propagandísticos en español. Una vez constituida la redacción radiofónica con personal chino y español, y realizadas las pruebas técnicas pertinentes, Jacinto Barrios y Pura Aznar pusieron voz española a las primeras noticias emitidas en septiembre de 1956 por las ondas electromagnéticas. La programación apenas duraba más de media hora y contaba con un formato experimental. Cabe registrar las palabras inauguradoras del boletín informativo: "¡Aquí Pekín, habla Pekín!". "China construye" fue otro de sus lemas más célebres. Emitían poco más que noticias político-económicas y socioculturales. Con el paso del tiempo se fue ampliando, diversificando y mejorando la radiodifusión. Se sucedieron programas radiofónicos muy elaborados. Valgan a modo de ejemplos *Cómo se vivía en la vieja China y cómo se vive hoy* (1958), así como *Poesía lírica del chino Li Di* (1959). Entre 1959 y principios de 1960, todos estos pioneros de la comunicación sino-hispana, expatriados desde el final de la guerra civil y condenados a errar por un mundo que no les pertenecía, abandonaron el país oriental, dando el relevo a los nativos, aunque recibirían posteriormente la colaboración de profesionales hispanoamericanos[278].

4) Hacemos notar un último punto de conexión entre el republicanismo español y la China maoísta. Aludimos al vínculo literario promovido por las publicaciones de allí y de acá. Prescindiendo de los citados libros, abundaron los ensayos, el género viajero, la novela, la poesía y el teatro. Sin esos testigos oculares de la revolución popular, ahora estaríamos privados de conocer una visión hispana del inmenso país asiático, que transitó con brusquedad desde el capitalismo a un comunismo con rostro chino. Qué duda cabe que esos escritores tenían una visión ideologizada y risueña del "paraíso comunista", e incluso silenciaron sus carencias y abusos, como observaremos seguidamente, pero al menos nos dejaron sus vivencias, comentarios y

percepciones, que ahora invitan al estudio y la reflexión.

El ambiente ideológico preconizó toda una suerte de literatura revolucionaria. León Trotsky había hermanado los conceptos de literatura y revolución en un ensayo bajo ese mismo título, para concluir que la revolución proletaria puede crear un nuevo estilo literario, su propio arte. La España del Frente Popular dio un ejemplo de compromiso y militancia ante unos valores político-ideológicos que se habían asentado en la revolución popular china. Así se explica que, en 1940, el poeta y traductor Huang Yaomin tradujese un muestrario de poesía revolucionaria española, tales como *A las brigadas internacionales* de Rafael Alberti, *¡Mira las milicias madre!*, compuesta por Félix Ramos o *La torre del Carpio*, cuya autoría corresponde a Manuel Altolaguirre[279]. El poeta exiliado Juan Rejano visitó China en 1959. Escribió un poema a lo que llamó "la epopeya" realizada por las fuerzas maoísta en su Larga Marcha: "[…] Lo veo salvar puentes que nunca acaban, bordear abismos, escalar cordilleras […] con la frente en las cimas […] más allá. Seguir siempre. Seguir siempre" (Rejano, 1991).

Hay más obras dignas de recordarse. Calificamos de insólito el libro *Los hombres del drama. Chiang Kai Shek*, escrito por el dramaturgo, periodista, traductor y guionista cinematográfico Eduardo Borrás (1942), exiliado a distintos países de América Latina, porque casi todas las biografías, libros de reportaje y otras obras documentadas sobre el presidente de la República China publicados en el idioma español durante la década de 1940 son puras traducciones[280].

El marinero y dramaturgo Julio Alejandro de Castro se formó en la Escuela Naval de San Fernando (Cádiz). Viajó como alférez de fragata a Shanghái en 1927 para proteger a la colonia española e internacional de las revueltas populares, de la desenfrenada matanza a comunistas y del choque de intereses políticos entre Wang Jingwei y Chiang Kai-shek. Permaneció allí casi siete meses, cuyo ambiente le inspiró a recrear, 20 años después, una obra teatral cómica y al mismo tiempo sentimental, conocida por *Shanghai-San Francisco* (1949). El siguiente expatriado, César M. Arconada, perteneciente a la generación del 27, conoció China en 1955 a raíz de una invitación ofrecida por la Asociación de Escritores y Artistas

Revolucionarios. Sus impresiones viajeras quedaron reflejadas en el periódico *Democracia*. Más tarde, en 1957, escribió el libro *Andanzas por la nueva China*, permaneciendo inédito hasta ser publicado en 2017 (Aznar Soler y López García, 2016: 190). El lector encontrará una visión original de la revolución maoísta en la que no se ha borrado las leyendas, tradiciones y costumbres populares del pasado. Pese a su componente propagandístico, Arconada describe magistralmente una China que solo puede entenderse estableciendo un diálogo entre el pasado imperial y su presente proletario (Reina Navarro, 2018).

Siguiendo con las crónicas viajeras, María Teresa de León compuso el texto y Rafael Alberti aportó el espíritu poético a una obra ideológicamente comprometida con el maoísmo, cuyo título parece indicarnos su entusiástico contenido: *Sonríe China* (1958). Se trata de un relato fuertemente idealizado, donde se remarca la hospitalidad china, los avances del comunismo, la crítica al colonialismo y la depredación económica en la China prerrevolucionaria. Es de ponderar que sus autores asocien los primeros contactos hispano-chinos al siglo XVI y destaquen a González de Mendoza. En el libro aparece el contraste entre la luminosa, risueña y almibarada China frente a la oscura, triste y fúnebre España (el río Yangtsé "es la vida", mientras que el río Júcar es "hoy la muerte"; la "alegre" luna preside "los arrozales / hoy cantando/ viva", mientras que en España aparece una "triste luna / hoy por los trigales, / llorando, / cautiva"). La realidad festiva de León y Alberti se derrumbó poco después de publicar el libro. Sus alabanzas a la Campaña de las Cien Flores[281] ("escritores y artistas no vuelven a recibir órdenes") hoy carecen de justificación, porque la campaña floral se convirtió en un verdadero tormento para artistas e intelectuales chinos. Más de medio millón de estudiantes, titulados académicos e intelectuales sufrieron una persecución implacable. Y los progresos agrícolas, tan elogiados por *Sonríe China*, se transformaron en la gran hambruna china, conocida por ser una de las más devastadoras en toda la historia[282].

Dentro del mundo literario y editorial, también destacaron dibujantes que ilustraron láminas de temática china. Sirva como muestra la portada y viñetas interiores correspondientes a *La flauta de Jade* (1944), diseñadas por la

exiliada Alma Tapia para la serie Amor y Poesía en Oriente de la editorial mexicana Centauro.

¿Es posible identificar a algún un exiliado republicano por su mayor conocimiento y amistad con la China maoísta? Si hubiera que mostrar alguna preferencia, nos inclinaríamos por el político, diplomático, periodista y exministro de Estado de la república española, Julio Álvarez del Vayo (1891-1975). Viajó a la República Popular en 1957, 1961, 1967 y 1973. Se entrevistó con personas de toda clase y condición, desde el último emperador Puyi (quien le confesó que por haberse dejado manejar por los japoneses "en otro país me habrían fusilado. Aquí me han dejado vivir y trabajar"[283]), pasando por la gente corriente, sindicalistas, agricultores, antiguos empresarios, técnicos, militares, cargos públicos, incluyendo al primer ministro Zhou Enlai, al escritor Kuo Mo-Jo, así como al mariscal y político Li Chi-Shen (Li Jishen), un peculiar personaje que empezó colaborando con Chiang Kai-shek y terminó ejerciendo puestos de responsabilidad en la época maoísta; aunque por encima de todos, admiró a Sun Yat-sen ("un patriota y un revolucionario") (Álvarez del Vayo, 1958: 189). De su larga entrevista extraemos un pequeño fragmento porque refleja los tres grandes logros de la República Popular China: "Aquí se ha luchado siempre en los últimos cien años por tres cosas: arrancar a China de la dominación extranjera; reforma agraria y liquidación de un feudalismo corrompido que se aferraba a sus privilegios y se oponía a todo cambio" (ibíd.: 193).

Álvarez del Vayo tuvo acceso a datos e informaciones desconocidos en la España de su tiempo. Como fruto de su afecto a la nueva China, escribió cuatro libros. El primero, muy documentado, presenta una ventana abierta a los inicios de la revolución. Describe sus principales ciudades tales como aparecían a mediados de los años cincuenta. Aporta hasta información sobre cómo se estructuraban y funcionaban instituciones y colectividades, como la Biblioteca Nacional de Pekín, el Partido Comunista, los dos primeros planes quinquenales o las cooperativas agrarias y comunas populares: "China busca el adaptar el sistema de planificación socialista a las condiciones específicas del país" (Álvarez del Vayo, 1964: 71). Todo ello y mucho más es *Reportaje en China. Presente y futuro de un gran pueblo* (1958), donde se combina la

crónica viajera, el trabajo periodístico y la difusión del maoísmo, aderezado con variadas entrevistas y fotografías. La segunda obra ofrece una factura similar, aunque está más actualizada. Parece que el autor quiso ascender un escalón más en los elogios al pensamiento estratégico y revolucionario de Mao. Este libro lleva por título *China vence* (1964). Los nuevos desafíos de la política interior y exterior exigían análisis novedosos. Así, en el punto relativo a las relaciones internacionales, destacó el creciente enfriamiento de relaciones entre China y la Unión Soviética. Semejante distanciamiento estaba provocado por la política de desestalinización impuesta por Krushchev, las diferencias interpretativas de la doctrina marxistaleninista, las consecuencias de la crisis cubana de 1962, la posición del Kremlin en el conflicto sino-indio, tan criticada por Pekín, y los desacuerdos de la política nuclear. Aquí el periodista se mueve con habilidad para amoldarse al beneplácito de sus dos países amigos.

Al analizar la política interior, todo parece indicar que Álvarez del Vayo quiso demostrar su adhesión a la República Popular China y a su fundador. Siendo consciente de las repercusiones que podía causar esta obra, la publicó también en inglés[284]. Sucede que en 1964 ya se conocía el alcance de la hambruna, así como las purgas políticas. Álvarez del Vayo (1964: 193-195, 198) se afanó por restar gravedad a tales desastres. Sobre la grave carencia alimenticia, invocó unos cuantos testimonios occidentales de no haber visto hambrientos ni mendigos, y que "de hecho, la agricultura no fue descuidada nunca". En cuanto a la disidencia o depuraciones por motivos políticos, no encontró ninguna purga, si bien reconoció la existencia de tensiones entre el Gobierno y los intelectuales (Álvarez del Vayo, 1958: 232), y que "la nueva China permite hacer las correcciones y los reajustes necesarios en la obra de la construcción socialista sin preocupación alguna por maniobras de flanco de ninguna fracción oposicionista" (Álvarez del Vayo, 1964: 198). Tampoco habló del culto a la personalidad del líder supremo.

En cuanto a la tercera obra, es un libro misceláneo, dotado de elementos diversos. Desde el género autobiográfico se interna en el reportaje para terminar defendiendo la ideología maoísta. Salió al mercado bajo el título *Give me Combat* (1973), posteriormente traducido al castellano como *En la*

lucha. Memorias (1975). El escritor nos muestra una galería de personajes, escenas vitales acaecidas en Madrid, Ginebra, Moscú, Nueva York, París y, por supuesto, Pekín, así como su interpretación de la realidad política desde una mentalidad revolucionaria. En el capítulo dedicado a la nueva China empieza analizando la visita del presidente de Estados Unidos, Richard Nixon, a China en 1972, para regresar a la Revolución Cultural, al Gran Salto Adelante, al desencuentro con la Unión Soviética y el "inevitable" ingreso de la República Popular en las Naciones Unidas. A diferencia de una serie de observadores occidentales que habían defendido el régimen maoísta, pero tras la Revolución cultural se distanciaron de sus postulados ideológicos, como había sucedido con Egdar Snow; en cambio, Álvarez del Vayo siguió mostrando su lealtad al comunismo chino[285]. Incluso se jactó de ser un testigo prácticamente único de esos acontecimientos[286]. Tampoco dejó pasar ocasión alguna para elogiar la generosidad de la República Popular a inicios de los años setenta, cuando China tenía que reconstruir su propio sistema de desarrollo económico. A pesar de las dificultades y carestías, se mostró solidaria con los países más necesitados. Apoyándose en datos estadísticos norteamericanos, el español demostró de manera convincente que esta nación se había convertido en el país comunista que más ayuda aportaba a los países en vías de desarrollo, superando por mucho a la Unión Soviética (Álvarez del Vayo, 1975: 254).

En 1973 realizó su cuarta visita para recabar nuevos datos y preparar lo que sería la última crónica, llamada *China al alcance de todos*. Pretendía ofrecer "un libro sencillo y que dé una idea exacta de la situación de hoy y de las perspectivas que se abren en este gran país […]. Quiero escribir un libro que pueda ser leído a un analfabeto andaluz o a un minero boliviano y sea comprendido por ellos" (ibíd.: 276)[287].

Ha llegado el momento de ordenar tantos datos dispersos, completarlos y al mismo tiempo ofrecer una perspectiva general de su pensamiento incluido en todas esas obras:

1. Julio Álvarez percibió, con envidiable sagacidad, el enorme potencial político y económico de la China Popular. En 1957,

cuando las dificultades arreciaban, lanzó a sus lectores una profecía que se ha cumplido en toda su plenitud: "Si hoy China apasiona, dentro de diez años pesará en la política internacional de tal manera que los mismos que hoy tratan de ignorarla se apresurarán a cortejarla" (Álvarez del Vayo, 1958: 363). Como indicio de tal optimismo, anunció que en abril de 1963 el primer ministro Zhou Enlai había afirmado a un periodista pakistaní que Pekín estaba en vías de "normalizar" sus relaciones con los países occidentales, a pesar de la oposición de Washington, y que "continuaría irremisiblemente en ese camino". Nuestro escritor puso como ejemplos a Gran Bretaña, Japón o la Alemania Federal, países que ya percibían la importancia del mercado chino. Al mismo tiempo, formuló otro pronóstico: "No es una profecía aventurada el anticipar que no pasará mucho tiempo antes de que veamos a los países más importantes de América Latina librarse del veto americano y entablar relaciones con China" (ibíd.: 205-206).

2. Podemos considerarlo el español más influyente y mejor aceptado por el maoísmo. Citemos algún ejemplo que corrobore la opinión anterior. En 1957, Zhou Enlai le enseñó sus propios apuntes provenientes de las conferencias pronunciadas por Álvarez en el Instituto Popular Chino de Relaciones con el Extranjero: "Era para mí como una revelación del personaje y de la actitud de China hacia aquellos visitantes extranjeros en quienes podían confiar" (Álvarez del Vayo, 1975: 257). Su interés y afecto por la nueva China quedó demostrado a lo largo de sus últimos 20 años de vida. Él reveló la clave secreta que le permitiría conocer las interioridades de la revolución comunista:

> Yo había leído todo cuanto había podido en todos los idiomas que conozco […]. Traté de ver el alma del pueblo chino, de modo que me sirviera de base sólida sobre la cual asentar mi visión de China […]. Tuve la ventaja de gozar la amistad de los chinos, una amistad acrecentada de una visita a otra […]. Pude hablar [a través de intérpretes] con toda clase de gentes, desde Mao hasta cualquier chino que me encontrase en la calle (ibíd.: 250-251).

3. Durante los primeros años de construcción socialista, Mao Zedong creó —según Álvarez del Vayo (1958: 344)— un equipo de gobierno sólido, unido y cohesionado. Los rumores sobre las desavenencias y rivalidades provenían del "rincón del chismorreo", ya que la estabilidad gubernamental estaba garantizada con los primeros luchadores de la causa revolucionaria, tales como Chu En-Lai (Zhou Enlai), el general Chu Teh (Zhu De), artífice del Ejército Rojo, así como el ideólogo comunista y segundo presidente de la República Popular China Liu Shao-Chi (Liu Shaoqi) quien, por cierto, caería en desgracia durante la Revolución Cultural. El analista español se entregó con solicitud congojosa a negar las divisiones ideológicas y gubernamentales, transmitiendo una imagen de armonía dentro de los círculos del poder político e ideológico:

   > […] Se contará que entre Mao Tse-Tung y Liu Shao-Chi la tirantez es grande, que la estrella del vicepresidente de la Comisión Permanente del Partido asciende, que Liu Shao-Chi y Chou En-Lai luchan entre sí para asegurarse la sucesión de Mao, y todo lo demás que se quiera. Pero ningún observador occidental serio entre los que yo encontré en Pekín daba a esa clase de "información" la menor importancia (ibíd.: 345).

4. A lo largo de todas sus obras manifestó su profunda admiración hacia la figura de Mao: "Hoy son pocos los jefes de Estado que le igualen en cultura y que sepan desempeñar el cargo con tal sencillez y tanta dignidad al mismo tiempo" (ibíd.: 330)[288].
5. Desde los primeros escritos españoles sobre China, allá por el último tercio del siglo XVI, el deseo por desentrañar el ordenamiento jurídico chino ha sido una de sus principales áreas de interés. Por fortuna, Álvarez del Vayo cubrió ese vacío existente en lo concerniente al sistema legal revolucionario de la República Popular. Él había estudiado Derecho en las universidades de Madrid, Zaragoza y Valladolid. En sus visitas a China indagó sobre el derecho matrimonial, el divorcio ("instaurado en 1950 […] el marido no puede pedir el divorcio si su mujer está embarazada, pero esa restricción no se aplica a la mujer […] [para] proteger a la mujer

y al niño" [Álvarez del Vayo, 1964: 138-139]) y el sistema judicial, inspirado en tres principios: la costumbre del pueblo, la experiencia de las luchas revolucionarias y la conciencia de las masas populares (ibíd.: 139). Con arreglo a su criterio, la Constitución de la República Popular recogía la experiencia revolucionaria. El texto constitucional estuvo sometido a discusiones en las que participaron más de 150 millones de chinos, y luego pasó a la Asamblea para su aprobación (ibíd.: 141). También pasó revista a la estructura del poder judicial, así como al derecho penal y penitenciario. Debe notarse que saliera a colación el tema de la "reeducación" de los penados. Desde luego, el escritor español omitió hablar de los "campos de reeducación" en los que estuvieron internados millones de chinos, incluido el exemperador Puyi.

6. Estamos, pues, ante un conjunto de publicaciones donde se pone más énfasis en las luces del Gobierno maoísta que en sus sombras. Desde luego, todas estas obras permiten comprender mejor un país que se fue, pero que necesitó reinventarse para llegar a la China actual. Como acertadamente puso de relieve Álvarez del Vayo, el maoísmo supuso un decisivo avance tanto respecto al régimen imperial feudal como al débil e inestable sistema republicano. Tras instaurarse la República Popular China se devolvió la dignidad, así como la conciencia nacional, al pueblo chino. El maoísmo acabó con numerosas lacras históricas. Mejoró la situación sanitaria del país, sentó las bases de la industrialización, el sueño dorado de Sun Yat-sen. Y, desde luego, puso fin al desvalijamiento de los tesoros artísticos, a veces disfrazado de exploraciones arqueológica, que antes permitía el Gobierno republicano (Álvarez del Vayo, 1958: 82-84). Sucede que el escritor español estaba tan convencido de las excelencias del colectivismo chino que ignoró sus carencias y puntos vulnerables. No quiso o no acertó a ver las sombras del maoísmo. Conforme pasan los años va saliendo a la luz la imagen agridulce de su política. Gracias a las aportaciones de los eruditos independientes, unido a un posmaoísmo crítico aceptado en China

("Mao hizo un 70% de cosas bien y cometió un 30% de errores"), junto con la apertura de los archivos del Partido Comunista chino, ahora se evalúa mejor los errores y abusos del pasado.

ÉPOCA FRANQUISTA: DESDE LA DIPLOMACIA ERRÁTICA AL PRAGMATISMO POLÍTICO

El bando vencedor de la guerra civil tuvo que acomodar su diplomacia a las condiciones políticas y límites ideológicos entonces imperantes. Las potencias del Eje habían reconocido y favorecido al Gobierno de Franco, quien, por reciprocidad, correspondió con la misma actitud diplomática, reconociendo en 1937 al régimen títere de Japón en Manchuria, llamado Manchukuo. La medida no provocó efectos prácticos de consideración[289], salvo desagradar al régimen nacionalista de Chiang Kai-sek, retrasando así el reconocimiento diplomático de España con la República de China. Más tarde, el Gobierno franquista reconocería, concretamente el 1 de julio de 1941, al Gobierno Reformado de la República de China, es decir, el régimen projaponés de Wang Jingwei. En 1942, este Gobierno envió un representante diplomático a Madrid, pero España omitió enviar su cuerpo diplomático a Nankín[290]. Más allá de la retórica política, quedó nuevamente demostrada la falta de contenidos en las relaciones de España con cualquier fracción gubernamental de la divisiva China. Paralelamente a todos estos acontecimientos, emergió uno de los grandes defensores del Imperio japonés en China. El libro del escritor y periodista Gaspar Tato Cumming, *China, Japón y el viejo conflicto chino-japonés* (1939), se convirtió en la mejor luminaria española del imperialismo japonés en China. Esta obra chocaba con otra, igualmente española, situada en la antípoda ideológica. Aludimos a *Manchuria y el imperialismo* (1932), escrita por el entonces trotskista Andreu Nin, quien consideraba a Japón un claro exponente del imperialismo oriental.

En cambio, Gaspar Tato justificó al Imperio nipón por su mayor vitalidad y disciplina para emprender las reformas que ese territorio necesitaba implementar con urgencia y determinación. No podía ser de otro modo. La degeneración del pueblo chino (predisposición al juego, piratería endémica,

afición al opio, degradación de la mujer, incompetencia de las élites) lastraba cualquier perspectiva de desarrollo económico y social: "El Japón está en China, no a título de conquistador, sino de organizador o inventor. Su programa esencial es implantar en esta anárquica tierra una férrea disciplina; y como programa accesorio, explotar esta tierra virgen" (Tato, 1939: 152).

La sesgada percepción de Tato le hizo pensar que el Manchukuo controlado por los japoneses "va a ser la América de Asia, hacia donde se canalizará las emigraciones. País nuevo llamado a grandes destinos, que al Japón todo se le debe" (ibíd.: 160). Incluso justificó el bombardeo japonés del barrio de Chapei (Zhabei) en Shanghái por la "defensa de sus intereses seriamente dañados" (ibíd.: 134).

La oportunista, errática e insustancial acción exterior de la dictadura franquista daría un nuevo giro durante el último tramo de la Segunda Guerra Mundial. Madrid se mostró más neutral y distante frente a Japón. En 1945, al retirarse de Filipinas, las tropas japonesas ejecutaron una auténtica matanza, afectando a ciudadanos españoles. Pero no solo eso. Los japoneses profanaron e incendiaron el consulado español de Manila donde se refugiaron filipinos y españoles creyendo que allí estaban a salvo. La ruptura de relaciones con Japón no tardó en consumarse. Los principales valedores de Franco en la guerra civil habían sido derrotados por las fuerzas aliadas en 1945. Se exigía un nuevo rumbo en las relaciones internacionales. Resulta necesario subrayar la gran capacidad del régimen para adaptarse a la nueva política internacional surgida tras la Guerra Fría (1947-1991). El anticomunismo se convirtió en un factor aglutinador de amistades y alianzas. Lejos de desaprovechar la ocasión, el franquismo situó a España en el bloque ideológico occidental. Por su parte, Chiang Kai-shek, disidentes y personas afectas al partido Zhongguo Kuomintang, habiendo perdido la guerra contra Mao Zedong en China continental, buscaron refugio en la isla de Taiwán. Allí se reubicó la menguada República de China, aunque contaba con el apoyo y las simpatías del mundo occidental, especialmente tras la guerra de Corea (1950-1953). Tanto los generalísimos Chiang Kai-shek como Francisco Franco apartaron sus desavenencias iniciales en aras de un entendimiento conjunto basado en la sintonía política de las dos dictaduras, el

anticomunismo y la mutua amistad.

La tan demorada normalización de relaciones diplomáticas entre el Estado español surgido de la posguerra y la República de China, ya reducida a Taiwán, tuvo lugar tras el canje de notas diplomáticas y la presentación de cartas credenciales en verano de 1952[291]. Lejos de limitar las relaciones al desempeño de actividades meramente protocolarias o retóricas, ambos Gobiernos pusieron en práctica una apretada agenda de iniciativas políticas, sociales, culturales y económicas, que se aplicaron durante 20 años. Como punto de partida, se crearon acuerdos marcos de cooperación, los cuales estaban llamados a desarrollarse. El primero en formalizarse fue el tratado de amistad en 1953[292]. Su artículo 7 sentaba las claves de la futura colaboración, previéndose entablar negociaciones bilaterales para concluir tratados de extradición, comercio, navegación, consular y relaciones culturales. Los previos tratados de amistad y comercio de 1864 y 1928 apenas habían desencadenado consecuencias prácticas para la España peninsular. Sin embargo, como consecuencia del tratado de 1953, se abrieron cuatro áreas específicas de colaboración: intercambio militar, intercambio político-diplomático, intercambio académico-cultural e intercambio económico (Río Morillas, 2017: 258). Gracias a este tratado, la República de China apoyó el ingreso de España en las Naciones Unidas. No obstante, las medidas de apoyo a la política internacional debieron ser recíprocas, toda vez que en 1954 Taipéi solicitó a Madrid ejercer todo su influjo sobre los países latinoamericanos y países árabes amigos para asegurar la presencia de China nacionalista en la ONU, presencia que se veía amenazada ante la campaña de reemplazo institucional promovida por la República Popular y sus aliados (Borao, 2017: 296-298). Posteriormente, la cooperación bilateral se reforzaría mediante el tratado comercial hispano-chino de 3 de diciembre de 1956 y el tratado cultural de 7 de febrero de 1957, ratificado en 1958[293].

No es posible abarcar cada una de las consecuencias derivadas de esos tratados bilaterales. Basta decir que, en algunos casos, proporcionaron consecuencias nunca vistas en la España peninsular. Así, por presentar unos cuantos ejemplos, en los años cincuenta y sesenta se produjo una auténtica plétora de becarios y de estudiantes taiwaneses matriculados en

universidades y centros educativos españoles, entre los cuales destacamos a Sanmao (Chen Mao-ping o Chen Echo, 1943-1991), quien en 1967 decidió viajar a Madrid para cursar estudios universitarios en Filosofía y Lengua Española. Sus libros, relacionados con numerosas vivencias románticas, aventureras y cotidianas, desarrolladas principalmente en el Sáhara español, Canarias y Taipéi, se plasmaron, con arreglo a la versión castellana, en tres conmovedores *Diarios*[294]. La escritora consiguió despertar no solamente interés, sino una auténtica pasión lectora entre la juventud china, taiwanesa y de otros países asiáticos.

Por lo demás, a finales de los años sesenta se habilitó el Colegio Mayor Universitario Siao Sin, así como el Instituto de Sinología. Pero entre tantas ejecuciones de proyectos bilaterales, sirva como mejor muestra los relativos a las manifestaciones artísticas. Es, por lo demás, el proyecto menos conocido. Debe reconocerse que en los tiempos anteriores jamás hubo tanta representación del arte chino en España. En efecto, el arte chino-taiwanés estuvo bien presente en las galerías, publicaciones y prensa españolas durante casi 20 años. Y también a la inversa, en aplicación del principio de reciprocidad. Gracias al artículo 1 correspondiente al tratado cultural se agilizaron los intercambios artísticos, iniciándose un diálogo cultural que enriqueció a ambas partes. De esta manera proliferaron las exposiciones y los contactos pictóricos. Formosa desarrolló su capacidad de convertirse en un influyente actor cultural como complemento a su acción diplomática (*soft power*). Y España se interesó por conocer los nuevos horizontes de la creatividad oriental. Así se explica que numerosas exposiciones artísticas taiwanesas en España se promoviesen desde su propia embajada y desde la española Dirección General de Bellas Artes, cuya sala de exposiciones acogió varidas exposiciones que mostraban el talento chino[295]. Es indudable que la huella pictórica china se extendió por toda España cubriendo diversos estilos, desde los más clásicos hasta los modernos o experimentales. En su afán por conocer las distintas composiciones artísticas, la prensa española divulgó hasta la pintura de la esposa de Chang Kai-shek[296].

En 1957 (9 al 12 de diciembre), jóvenes pintores chinos y españoles mostraron sus creaciones artísticas en Taipéi (News Building Taipei) y

Barcelona (Galerías el Jardín[297]) (Graves, 1965: 28 y 29). Como prueba de ese auge cultural sino-hispánico, vamos a hacer partícipes a nuestros lectores de unas cuantas exhibiciones. En realidad, hay muchas más. Para empezar, el denominado Movimiento Oriente (Grupo Ton Fan, Sociedad de Pintura Oriental o Dongfang Huahui) inició su renovadora andadura pictórica en el Taiwán del año 1956. Como colectivo, ejerció una notable influencia no solamente en las vanguardias artísticas taiwanesas, también en el arte chino del siglo XX[298], toda vez que rompió con el arte pictórico tradicional y la antigua manera oriental de interpretar los dibujos y colores. Después de exhibir una primera muestra en Taipéi y la Bienal de São Paulo (1957), en 1958 el Movimiento Oriente expuso en Barcelona (palau de la Virreina), Madrid (Galería Clan) y Sevilla (Club La Rábida). Al siguiente año la Asociación Artística Vizcaína organizó otra exposición en Bilbao. Entre las obras exhibidas destacaron las de los discípulos del profesor y pintor surrealista Li Chun-shen, tales como Hsiao Chin, introductor y agente de este grupo o movimiento en Europa durante su primera visita a España en 1957 (ibíd.: 28), así como Hsiao Chin, Li Yuan-chia, Huo Hsueh-kang (o Ho Kang), Hsia Yan y Wu Shih-Lu (o Wu Hao). La crítica española recibió con elogios el aire renovador de la pintura china[299].

El Centro de Bellas Artes (Madrid), institución cultural que ya había exhibido la pintura de P. T. Shen (Shen Baochu)[300] durante la Segunda República, se convirtió en un centro de acogida de obras chino-taiwanesas. La pintora Yau Wan Shan expuso 111 obras de estilo tradicional chino[301]. Allí mismo, y en 1960, uno de los pintores contemporáneos más famosos, y en la actualidad más exclusivo, dado el precio que alcanzan sus obras, Zhang Daqian (Chang Ta-chien), mostró 30 pinturas a la aguada con los predominantes colores blanco, negro y gris[302].

Finalizamos esta breve muestra del esplendor artístico chino en España señalando que tres años antes de romperse los lazos diplomáticos en beneficio de la República Popular China, el llamado entonces Museo Español de Arte Contemporáneo presentó una completa colección de 57 pinturas sino-taiwanesas. La exposición se inauguró el 15 de junio de 1970 bajo el título "Pintura china contemporánea"[303]. El espectro artístico resultó especialmente

amplio y diversificado, porque unas obras se inspiraban en la técnica occidental, otras en la tradición china, e incluso algunas armonizaban el arte tradicional chino con el occidental.

Desbordaríamos los límites del presente estudio si nos ocupásemos de comentar las relaciones españolas con la República Popular China, formalizadas el 9 de marzo de 1973. Basta un apunte final. Finalmente se impuso el pragmatismo frente a los factores ideológicos. La nueva etapa implicaría el principio de los contactos políticos, económicos, culturales y sociales, así como el reencuentro secular de España con la China continental.

Tras la muerte de Franco y de Mao se recuperó la confianza en los contactos políticos, económicos, sociales y culturales. Sin embargo, la ideología revolucionaria maoísta estuvo bien presente en el tardofranquismo y en la transición democrática española a través del Partido del Trabajo (anteriormente denominado Partido Comunista de España-Internacional), la Organización Revolucionaria de Trabajadores, el Movimiento Comunista, el Sindicato Unitario y la organización revolucionaria Joven Guardia Roja. Dentro ya del ámbito institucional, debe recordarse las visitas del rey Juan Carlos en 1978, 1995 y 2007 a China, toda vez que supuso un punto de referencia histórico para los dos países. Por su parte, el presidente del Gobierno, Felipe González, apostó por elevar las relaciones de cooperación en los ámbitos políticos, económicos y culturales de acuerdo con la línea pragmática y aperturista trazada por el líder supremo de la República Popular China, Deng Xiaoping.

CAPÍTULO 15

PUNTOS DE ENLACE LITERARIO, FILOSÓFICO E IDEOLÓGICO

Reservamos los últimos capítulos a rastrear una serie de vínculos interculturales a los cuales no hemos prestado aún la debida atención. Las grandes áreas temáticas objeto de atención serán la literatura, la filosofía, el pensamiento político y algunas manifestaciones propias de las bellas artes.

ESTUDIOS HISTÓRICOS SOBRE LA LITERATURA CHINA

A modo de cuestión previa, cabe plantear cuándo empezaron los españoles a interesarse por la historia literaria china. Es obligado indicar que las primeras hornadas de predicadores en China, por ejemplo, Diego de Pantoja, Antonio de Santa María y Fernández Navarrete, por presentar una muestra representativa de los primeros misioneros, conocieron la evolución y el contexto de las letras chinas. La sociedad china veneraba el conocimiento y la erudición. El hecho de ser considerado sabio o letrado les permitía acceder a los gobernantes y a las personas socialmente relevantes. Además, quienes leían obras chinas tenían el criterio necesario para afirmar si se apartaban o no del dogma católico.

Desde épocas muy tempranas se dieron a conocer y hasta escenificaron obras teatrales interpretadas por chinos en el Parián de Manila. Ya en 1592, fray Cristóbal de Salvatierra había firmado un auto por el cual prohibía la representación de comedias chinas que estuviesen "mezcladas de supersticiones e idolatrías"[304]. De todo este planteamiento se infieren dos consecuencias: primera, el teatro chino era un espectáculo habitual del barrio chino y, en segundo lugar, la prohibición implicaba, *a contrario sensu*, que se aceptaban otras comedias no contrarias a la religión.

La siguiente cuestión se plantea en torno al estudio metódico de la historia literaria china por los intelectuales españoles. Debe notarse que las primeras exploraciones dotadas de metodología analítica arrancan con la Ilustración y el enciclopedismo, cuyo exponente hispano fue —ya lo sabemos— Juan Andrés y su *Origen, progreso y estado actual de toda la literatura* (1784). Posteriormente se publicaron otros estudios previamente traducidos o, en el mejor de los casos, influidos por las fuentes francesas, inglesas y alemanas. Uno de esos ejemplos más paradigmáticos fue la traducción, desde el francés, de una obra compuesta por 175 páginas sobre la historia literaria china. Se publicó en 1886 bajo el título *Modelos de literatura china* (Vega Armentero y Hidalgo Mobellán, 1886).

Al finalizar el siglo XIX Hermenegildo Giner de los Ríos publicó un *Manual de literatura nacional y extranjera. Antigua y moderna* (1899) donde ya se hacía constar breves comentarios sobre la escritura y los géneros literarios chinos más cultivados. Le llamó la atención la gran semejanza existente entre las obras maestras de ese país y las europeas (Giner de los Ríos, 1899: 57). Afirmó que en China ocupan un lugar preferente los libros sagrados, las ciencias morales y políticas, así como la poesía ("el amor ocupa un papel muy secundario, sin llegar jamás a las exaltaciones de la pasión"), la novela ("su epopeya, su leyenda y sus fábulas") y el drama ("muy rico, aunque no se renueva a través de los tiempos") (ibíd.: 57-58). Giner opinaba que el *Libro sagrado de Chu-King* (léase *Shu Jing* o *Libro canónico de la Historia*) era una fuente inspiradora de poemas, ya que buscaba el lenguaje de las pasiones, la armonía mágica, el amor a la virtud y la memoria de los justos (ibíd.: 59). Este profesor, ensayista y traductor de lenguas europeas ofreció al lector una interpretación particular de las manifestaciones literarias orientales y, además, aportó una ventaja adicional al incluir en su *Manual* algunos fragmentos del poemario clásico chino traducidos al español, tales como "Oda" de Tung-Fang-chuo; "A una rosa" de la poetisa Pan-Tchao (Ban Zhao); "La vida" de Ten-Hian; "Delante del vino" de Li-Tai-pe (Li Bai, también conocido por Li Tai Po) o "Tristeza" de Kao-chi (Kao Ch'i).

Esa tendencia consistente en indagar el origen y desarrollo de la literatura china siguió su curso. En 1943, Ildefonso M. Gil publicó una *Historia de la*

literatura extranjera en la que insertaba algunas apreciaciones, algunas ya conocidas. De hecho, volvió a significar las consecuencias del supuesto aislamiento literario chino y su escasa repercusión en la literatura extranjera, salvo en Japón (Gil, 1943: 14). Ya tuvimos ocasión de matizar esa opinión, por lo que no es conveniente reiterarla. En cualquier caso, Gil halló una ventaja a tal aislamiento: la originalidad poética, que se consolidó "por el carácter conservador del pueblo chino [que] da lugar a la permanencia de viejos temas y formas a través de los siglos" (ibíd: 14-15). A continuación, dio a conocer algunas muestras de su poemario nacional, empezando por las composiciones líricas "más antiguas [que] son incluidas en la *Antología de Schi-King* [*Shijing*]" (ibíd.: 366), aunque el apogeo poético floreció durante la dinastía Tang, siendo Li-Tai-pe (Li Bai) uno de sus más exquisitos maestros, al que nuestro historiador le dedicó un párrafo a su vida y obras (ibíd.). Asimismo, analizó el teatro ("predomina el carácter heroico y, a diferencia de Occidente, se permite ampliamente la improvisación") y, en lo concerniente al cuento satírico-fantástico *Chung-Kuei*, estimó no existir fundamentos necesarios ni suficientes para compararlo con *Don Quijote* (ibíd.: 16). Siguiendo con su escueto repaso a las letras chinas, Gil ofreció unos breves apuntes sobre la literatura medieval, aunque marginó el enorme caudal de la literatura moderna y contemporánea. Con eso y con todo, nos dejó un valioso comentario sobre el casticismo y el género picaresco, toda vez que no pocas novelas chinas reflejaban las costumbres populares, así como "la malevolencia nacional" de los astutos bribones.

Debe mencionarse, por último, un estudio publicado durante la primera mitad del siglo XX. Benito Celada colaboró en una magna obra dirigida por Pérez Bustamante, titulada *Historia de la literatura universal*. En ese voluminoso y completo análisis de las mejores obras literarias a escala mundial, las chinas están relegadas a un nivel inferior. Tal vez se debiera al vacío cognoscitivo que los españoles padecían sobre la literatura asiática. El hecho es que China apareció integrada en un conjunto heterogéneo de literaturas orientales, vivas o muertas, y sin guardar parentesco entre todas ellas, porque no acertamos a comprender dónde aparece el factor aglutinador entre la literatura egipcia o babilónica y la china. Sea como fuere, Benito

Celada se encargó de redactar un apartado de unas pocas páginas sobre la "Literatura china". Tengamos presente el hecho de que el padre Celada era un orientalista muy versado en egiptología y estudios bíblicos, pero no en sinología. Su estudio sobre el tema que nos ocupa ofrece opiniones dignas de conocerse, aun cuando no tienen por qué compartirse en su totalidad. Como en los estudios académicos anteriores, divide el patrimonio literario chino en poesía, novela y drama. Partiendo de la base de que Confucio es el "patriarca de la literatura china" (Celada, 1946: 52), afirma que al maestro Kong "no le gusta cantar heroicidades y aventuras descomunales, ni estados de ánimo exaltados. Le encantan las pequeñas bellezas de la vida cotidiana, que él sabe observar profundamente y sentir delicia" (ibíd.). En cuanto a la visión de Celada sobre la novelística: "No es la imaginación lo característico de los novelistas chinos. Más bien describen las costumbres y menudencias de la vida con notable exactitud, hasta con detalles que privan a sus obras de pureza y elevación poética […]. Novela típica es la de Yu-Kiao-li, de mediados del siglo XV" (ibíd.: 54). Muy probablemente Celada había leído el romance *Yu Jiao Li*, perteneciente al género *caizi jiaren*[305], escrito por Zhang Yun, a través de la traducción francesa de Abel-Rémusat (*Iu-Kiao-Li ou Les deux cousines*, 1826), o bien por la traducción indirecta del francés al inglés. Pero más relevante aún es consignar el alto reconocimiento que esta obra alcanzó en los círculos europeos del siglo XIX, superando con creces la popularidad obtenida en China[306]. Así se explica que Celada se apartase del criterio, tan compartido entre los ilustrados españoles, de que la literatura china no había trascendido al mundo europeo. Si no fue el primero, al menos deberíamos reconocer a Celada el mérito de haber sido uno de los primeros eruditos españoles que advirtieron el impacto literario chino en Occidente. Él llegó a reconocer que los hombres de letras y filósofos europeos del siglo XVIII se inspiraron en el acervo literario sínico. Como él anotó, "la novela *Viuda de Sung* ha dado materia para *La matrona de Éfeso*, que pasó a casi todas las literaturas" (Celada, 1946: 54).

El fenómeno de la intermediación de alguna lengua europea para que el lector hispano pudiera leer obras chinas ha sido objeto de polémicas ante la posibilidad de que las traducciones indirectas corran el riesgo de

desnaturalizar, todavía más, la autenticidad de lo que el escritor pretendía transmitir. Así y todo, también ofrece su vertiente positiva, pues en el pasado esa era la única manera de acercarse al panorama literario chino. Las traducciones indirectas siguieron su desarrollo hasta casi doblar la segunda mitad del siglo XX, justo cuando Marcela de Juan[307] generalizó la práctica de traducir desde la lengua china a la española. Vertió al castellano una selección de relatos mitológicos, cuentos de hadas y leyendas, que se publicó en 1947 bajo el título *Antología de cuentistas chinos.* Al año siguiente publicó *Cuentos chinos de tradición antigua*, así como *Breve antología de la poesía china.* A partir de ahí, prosiguió traduciendo y divulgando muchas más composiciones literarias.

No es nuestro propósito mostrar una agotadora lista de traducciones indirectas publicadas durante el siglo XIX y primera mitad del XX. Aunque debe advertirse que algunas versiones españolas entrañan un considerable nivel de encanto estético. Sobre todo si la traducción de obras líricas está respaldada por un fino poeta. Siempre se ha dicho que las traducciones del poeta y premio nobel de literatura bengalí Rabindranath Tagore, realizadas por Zenobia Camprubí desde la lengua inglesa al español, son excelentes, porque se mejoraron con el magnífico giro poético de su marido, el poeta Juan Ramón Jiménez, quien más tarde sería laureado con el mismo Premio Nobel[308]. Algún mérito debe otorgarse al dúo Camprubí-Jiménez por la favorable acogida de las obras de Tagore en el mundo hispánico. Respecto a las traducciones chinas, tenemos un caso similar. Corresponde al libro intitulado *El color de la vida. Interpretaciones de poesía china* (1942) del poeta y traductor catalán Marià Manent. Además de un breve estudio introductorio y de unos apuntes finales, la obra recoge una antología de 36 composiciones líricas, destacándose poemas célebres de Li Po (Li Bai) y de Po Kui I (Bai Juyi). Se ha afirmado con justicia que esa "traducción indirecta es seria, cuidadosa y muy trabajada. Todos los poemas están vertidos en versos rimados, y muchos muy ajustados a la métrica española, con gran belleza poética y fónica" (Chen, 2015: 34). Por lo demás, Manent, quien se sirvió de traducciones francesas, inglesas y alemanas, hizo gala de una notable cortesía intelectual al reconocer que había sacrificado la traducción

estrictamente literal para expresar de una manera más coherente el espíritu y el tono de los poemas. No en vano, llamó "interpretaciones" a su repertorio de poesía china (ibíd.: 36).

EL EXOTISMO CHINO COMO FUENTE DE INSPIRACIÓN. ENTRE LAS INFLUENCIAS RECÍPROCAS Y LAS AFINIDADES LITERARIAS

El país oriental ha estado presente en los géneros literarios españoles desde hace siglos. Durante la Edad Media y principios de la Moderna fue conocido como Catay o Catayo. El poeta Luis Barahona de Soto dedicaría su atención a Catay mediante la adaptación de un romance italiano, cuya configuración española se conocería como *Las lágrimas de Angélica* (1586). Los escritores del Siglo de Oro escribieron sobre el exotismo, el aura de misterio, la magnificencia y el lujo de la lejana Catay/China. Así pues, Luis de Góngora plasmó en su poema "Hoy es el sacro y venturoso día" (1590) los siguientes versos: "Labró costoso el persa, extraño el chino / rica labor, fatiga peregrina". Por su parte, Lope de Vega publicó en 1617 la comedia teatral *Angélica en el Catay*. Otro escritor que dedicaría algún pasaje a la "bella reina de Catay/heredera de la China" es Francisco de Quevedo. Una de las obras dramáticas españolas que alienta las más interesantes analogías y contrastes con la literatura china tiene que ser *La vida es sueño* de Pedro Calderón de la Barca (1600-1681). Su manera de combinar y confundir la vida onírica con la vida real está presente en nuestras vidas: "[…] Quizás estás soñando, aunque ves que estás despierto"; "que toda la vida es sueño, y los sueños, sueños son") (Calderón de la Barca, 1990: 108 y 132). He aquí la gran duda calderoniana a la cual no podemos escapar. ¿Dónde está lo real y dónde lo aparente? Sucede que la pretensión literario-filosófica de romper la línea medianera entre la vida y el sueño es una constante del pensamiento tradicional asiático, principalmente el chino e hindú. El poeta de la dinastía Tang Li Bai decía "si la vida es un gran sueño, ¿para qué sufrir" (VV AA, 1992: 65). Por su parte, el filósofo Zhuangzi (Zhuangzhou, 369-286 a. C.) mostró sus dudas sobre el sueño. Al despertarse, se preguntó si él soñó ser una mariposa o bien era una mariposa que soñaba con ser Zhuangzi. A fin de

cuentas, ¿la realidad es un sueño o el sueño es la realidad?[309].

Por lo que respecta a la obra universal de la literatura española, *Don Quijote de la Mancha*, la fértil fantasía de Miguel de Cervantes le llevó a inventarse una carta del "grande emperador de la China" al escritor, en cuya virtud declaraba su interés por la obra cervantina: "[…] Pues en lengua chinesca habrá un mes que me escribió una carta con un propio [mensajero privado], pidiéndome o por mejor decir suplicándome se le enviase, porque quería fundar un colegio donde se leyese la lengua castellana, y quería que el libro que se leyese fuese el de la historia de Don Quijote" (Cervantes, 1615).

Estamos comprobando cómo se aludía a la distante y enigmática China para aportar un rasgo de exotismo y singularidad a su Quijote. A veces, y más allá de la "verdad poética", se daban noticias inventadas o poco rigurosas con el convencimiento de que difícilmente serían objeto de desmentidos en vida del escritor. Probemos la afirmación anterior mediante alguna comedia clásica. La obra teatral *En Madrid, y en una casa*, cuya autoría se atribuye a Tirso de Molina, o bien a Francisco de Rojas Zorrilla (1671: 104), se ocupa breve e incidentalmente del matrimonio en China: "Mira, majuelo, en la China es costumbre separar, cuando se quiere casar a las doncellas. Peregrina nación en todas sus cosas". El escritor señala que, a la hora de seleccionar la esposa, ponen a las ricas y feas en un lado, y a las hermosas y menos acaudaladas en otro. Entonces los nobles y ricos eligen a las hermosas y pobres, pese a no ofrecerles una buena dote; mientras que los hombres más pobres eligen a las adineradas y físicamente menos agraciadas, porque les ofrecen una gran donación por el matrimonio. Así salen todos los maridos contentos. Según el escritor: "Pobre soy cuando me vea en la China casado, podré vivir consolado, que rica hay mujer fea" (ibíd.: 105). En realidad, aquí sobresale un claro desconocimiento de cómo se concertaban los matrimonios en la China tradicional. La inveterada costumbre de ofrecer una dote por matrimonio funcionaba en China de manera inversa a la española. Allí era la familia del marido quien debía entregar la dote a la familia de la mujer.

Debemos trasladarnos a finales del siglo XVIII para seguir rastreando la huella literaria china en España y, más importante aún, para encontrar la primera obra teatral auténticamente china que mereció el interés de un

literato español, hasta el punto de traducirse y adaptarse al público de habla hispana. Eso sí, se trató de una traducción indirecta y muy desnaturalizada de la versión original. Estamos aludiendo a la pieza teatral *La gran venganza del huérfano de la familia Zhao* (*Zhaoshi gu'er da baochou*), obra representativa de un estilo teatral y operístico denominado *zaju*[310]. La composición fue escrita por Ji Junxiang en el siglo XIII. El jesuita Joseph H. M. de Prémare tradujo parcialmente este drama desde la lengua china a la francesa. A partir de ahí, un número considerable de literatos europeos se inspiraron en la obra china, entre otros, Voltaire, Baldassare Galuppi, Johan Hasse, Tommaso Giordani, Pietro Metastasio —quien escribió un libreto para la ópera del drama histórico, que se tradujo y representó en España bajo el título *El héroe de la China* (1799)—, así como Arthur Murphy, Domenico Cimarosa y, desde luego, debe incluirse en la lista al español Tomás de Iriarte (1750-1791). Todos ellos se basaron en el texto chino para recrear una pieza literaria que fue muy bien recibida en Europa. A la hora de escenificarla en los teatros, la obra destacaba por la vistosidad del vestuario, por el lujoso decorado que reproducía un palacio chino y por su intrigante trama. Iriarte tradujo con cierta dosis de libertad *L'Orphelin de la Chine* (1753) de Voltaire, publicándose en 1787 y en 1805 bajo el título *El huérfano de China. Tragedia de cinco actos, traducida de verso francés en verso libre castellano*. Pese a que el ya citado Juan Pablo Forner satirizase la traducción del drama chino, realizada por Voltaire e Iriarte "con toda la languidez y corrección necesarias para que nadie se entristeciese en su representación" (Forner, 1783, epílogo), he aquí el primer espécimen dramático chino rediseñado por un prestigioso literato español.

Y por lo que concierne a la literatura española del siglo XIX y primera mitad del XX, no pocos escritores siguieron la tradición europea de incorporar asuntos y personajes chinos a sus obras. Así, la escritora Emilia Pardo Bazán tuvo ocasión de conocer e informarse sobre la temática literaria china gracias a las traducciones europeas y, particularmente, mediante las conversaciones y consultas mantenidas con el diplomático y erudito, Huang Lühe. Publicó dos cuentos chinos, *Agravante* (1892) y *El templo* (1901). Otro célebre escritor que se benefició de la misma fuente de conocimientos fue Pío

Baroja. Marcela de Juan, hija menor del diplomático, recordaba que "la amistad [de su padre] con Pío Baroja era muy grande, y también con su hermana Carmen, con quien daba grandes paseos por el Retiro" (Juan, 1977: 37). Baroja debió consultar aspectos de la civilización sínica a Lühe. Lo cierto es que el imaginativo novelista brindó una serie de connotaciones chinas en *Yan-Si-Pao o la esvástica de oro* (1928), *Pilotos de altura* (1929) y *La estrella del capitán Chimista* (1930). Por otro lado, y ya dentro del ámbito teatral, durante 1916 se escenificó una leyenda china de tres actos en el teatro María Guerrero, *La túnica amarilla*, un drama chino originariamente escrito por Hazelton y Benrimo, traducido y adaptado por Jacinto Benavente, cuyo argumento está delimitado por la villanía del padre y la heroicidad del hijo.

¿Cuándo surge el fenómeno contrario, es decir, el influjo español en el ámbito literario chino? Aquí pueden discrepar las opiniones, aunque es evidente que debió llevarse a cabo cuando el genio creador chino se hizo permeable a la inspiración occidental. Sabemos que la verdadera apertura literaria china tuvo lugar tras derrumbarse la dinastía Qing y emerger la República. El Movimiento por la Nueva Cultura (Xin wenhua yundong), expresión inventada en verano de 1919 (Forster, 2018: 10 y 13), alentó una corriente renovadora durante la segunda y parte de la tercera década correspondiente al siglo XX. Incluso Mao Zedong utilizó esta expresión, aunque reformuló su objetivo (ibíd.: 13). Semejante corriente cultural no hizo sino promover un nuevo enfoque de la literatura sínica. Además de criticar la tendencia a imitar los textos y patrones literarios clásicos, por considerarlos afectados, artificiosos, elitistas, longevos e inmovilistas, sus integrantes —Chen Duxiu, Lu Xun, Li Shih, Li Dazhao, etc.— defendieron el empleo de la lengua vernácula (baihua) y, entre otras cuestiones, la conexión cultural con el exterior. El nacionalismo chino, así como el espíritu de renovación, había cristalizado en un movimiento popular de factura política, social y cultural denominado 4 de mayo. Ese espíritu de apertura literaria supuso el primer esfuerzo chino por recibir de manera sistemática numerosas obras maestras de la literatura universal, entre ellas, la española. A la China republicana le sucedía lo mismo que a la España del siglo XVIII y XIX. Hacemos referencia

al fenómeno de las traducciones indirectas. Después de vencido todos los obstáculos, China ya podía conocer el genio literario español, si bien a través de obras vertidas en lengua inglesa, francesa, alemana, e incluso japonesa. Mao Dun afirmó en 1921 que Cervantes era el más grande e inmortal autor. Al siguiente año, los traductores Lin Shu y Chen Jialin publicaron en Shanghái la primera parte del *Quijote*; si bien nuevas investigaciones revelan que Ma Yifu (Pi He) tradujo en 1905, y en 1913 publicó, el primer capítulo, así como fragmentos del segundo correspondientes a la primera parte del *Quijote* (Chen, 2021). Más tarde salieron otras versiones del *Quijote* en chino (Borao, 2017: 146-147).

Siguiendo con las traducciones, uno de los más conspicuos representantes del Movimiento por la Nueva Cultura, Lu Xun, tradujo del japonés al chino los cuentos de Pío Baroja (*Vidas sombrías*, 1900). Recientes estudios han identificado algunas semejanzas entre esos cuentos y los de Lu Xun (*La mala hierba*, 1927), por lo que no parece descaminado establecer cierta conexión literaria entre uno y otro (Sun, 2019: 7). En cuanto a otras consideraciones similares, Azorín ejerció un considerable influjo en la nueva literatura sínica, especialmente en los traductores y al mismo tiempo escritores Xu Xiacun, Dai Wangshu y Bian Zhilin. Asimismo, Azorín sirvió de inspiración a los escritores de la Escuela de Pekín, He Qifang, Shi Tuo y Wang Zengqi (Chen, 2021; Sun, 2021). No se descartan tampoco lazos literarios entre Azorín y Mu Shiing (Sun, 2019: 241-250). Hay más contactos hispano-chinos, aunque no es posible contemplarlos aquí en su totalidad, pero sí queremos hacer constar, por último, una significativa afinidad entre la poesía de García Lorca y la de Dai Wangshu. Hagamos constar que Dai viajó a España en 1934. Tradujo obras españolas desde la versión francesa, como los relatos de Blasco Ibáñez *Cuentos valencianos* y *Relatos de terror y locura*, así como a Azorín y algunos poemas de la generación del 27. Es pertinente destacar la traducción al chino del *Romancero gitano*, *Poema del cante jondo* y otras composiciones poéticas de Lorca (Song, 2019: 135). Hay especialistas que han detectado cierta sintonía estilista entre Lorca y Dai, pues ambos transmitieron un sentimiento de afecto a sus culturas locales, se preocuparon por la realidad social y combinaron el lirismo y el arte narrativo (ibíd.: 147-149).

LAS CRÓNICAS DE VIAJE:
EL GÉNERO LITERARIO PREFERIDO POR LOS ESPAÑOLES

Desde que el fraile aventurero Anonymus Hispanus escribiera su crónica viajera a principios del siglo XIV, hasta las últimas publicaciones de mitad del siglo XX, se sucedieron una ininterrumpida serie de relatos firmados por misioneros, diplomáticos, aventureros, empresarios, escritores y periodistas. En numerosas ocasiones no se limitaron a reflejar lo que los sentidos habían percibido. También solían acompañar sus vivencias con sabiduría histórica, política, religiosa, cultural, económica y social. Basta releer las páginas precedentes para comprobarlo. Se ha reservado para este apartado dos crónicas viajeras diferentes, singulares y hasta distintivas de las demás. La primera, firmada por Pedro Ordóñez, se publicó en la segunda década del XVII. Narra las experiencias de su viaje a Macao y Cantón, entre otros muchos destinos. Tal vez se trate de un viaje real dotado de mucha ficción, especialmente en lo concerniente a su travesía asiática, aunque el libro parece riguroso y documentado para los saberes europeos de la época. La segunda crónica viajera, más atípica aún, se publicó en el último tercio del siglo XIX. Su autoría corresponde a Enrique Gaspar, buen conocedor de China, Macao y Hong Kong. Esta insólita obra popularizó el inexplorado género narrativo de la ciencia ficción española, ya que imaginó un viaje por el túnel del tiempo a distintos territorios y épocas. Uno de los escenarios principales fue la China de principios del siglo III. Los protagonistas buscaban allí respuestas al secreto de la inmortalidad. Hemos seleccionado a Ordóñez y Gaspar porque ambos intentaron cohonestar la ficción viajera con el empeño de estudiar la realidad histórica.

Pedro Ordóñez de Ceballos (o Zevallos) puede ser catalogado, conforme a su autobiografía y a los apuntes de un amigo suyo[311], de erudito, aventurero, militar, comerciante, misionero, navegante, escritor e incluso consejero de gobernante. En 1614 publicó *Viaje del mundo*, convirtiéndose en lo que hoy llamaríamos un *best seller*. Se reeditó dos veces más a lo largo de ese siglo. Asimismo, se tradujo parcialmente al neerlandés (1621), latín (1622) y francés (1622). Incluso apareció un resumen traducido al inglés en la

voluminosa obra *Purchas his Pilgrimes* (1625). Ordoñez afirmó haber navegado por las aguas del Mediterráneo, Atlántico, Pacífico e Índico. Hay dos escalas que absorben buena parte de su relato: la América hispana y Vietnam. Sin embargo, hay elementos de juicio para dudar de la veracidad de sus numerosos episodios viajeros, especialmente los acaecidos en Asia. Más que una crónica viajera, parece una novela cuyo argumento se desarrolla a lo largo de un viaje por el mundo. Ahora bien, la trama viajera está tan bien construida que sus errores, exageraciones, omisiones y ambigüedades no son suficientes para tachar la obra de falsa. Él se auxilió, e incluso plagió, crónicas viajeras ajenas; se sirvió de mapas actualizados, de las privilegiadas informaciones misioneras, especialmente las jesuíticas; consultó rutas de navegación, informó sobre las localidades visitadas, reprodujo comentarios de personajes reales para así componer una narrativa esencialmente verosímil, ágil, entretenida y edificante que, según nuestro criterio, oscila entre lo verídico y lo fantasioso, a medio camino entre el reportaje y la novela.

Según cuenta el propio Ordóñez, visitó Macao durante dos meses para después navegar hacia Cantón en agosto de 1590. Allí empezó a experimentar la política Ming de aislamiento. Por mucho que entregase una dádiva en reales de plata al "juez de extranjeros", se les prohibió desembarcar (Ordóñez, 1947: 184). Finalmente, los viajeros pudieron abastecerse de alimentos a través de intermediarios. Toda esa información es congruente con la política de puertas cerradas que en ese momento imperaba en el territorio chino. Ordoñez contactó con antiguos residentes chinos en Manila, que le contaron "algunas cosas de la tierra", lo cual es plausible, pero lo que nos relata en 1614 ya estaba divulgado, al menos por los misioneros ibéricos, como la costumbre paterna de vendar los pies a sus hijas (Rada informó sobre esta cuestión en 1575), la prohibición de expatriarse sin el permiso gubernamental o la ausencia de pobres en las calles. Ahora bien, aborda un tema tabú en los escritos misioneros, cual es la prostitución. Calculó en 17.300 el número de prostitutas que prestaban servicios sexuales en un barrio de Cantón. Esta cifra parece tan desmesurada como inventada. El sacerdote Ordóñez se adentró a conocer particularidades sexuales muy privadas, que contrastaban con los puritanos escritos del siglo XVII. Él

explicó a sus lectores ciertos asuntos relativos al matrimonio, la ceremonia nupcial, la dote, y hasta las trabas para obstaculizar las relaciones sexuales a los solteros de bajo rango social:

> Hay otra cosa harto laboriosa, y es que ninguno puede conocer a su mujer doncella, porque cuando chiquitos les ponen en el prepucio un alfiler de oro que les pasa por la parte baja toda la cabecilla y allí se queda como arillo de la oreja para siempre. De aquí que el rey tiene, por vía de merced y de oficio, señalados linajes de personas que no les ponen aquello, y a éstos las entregan, para que conozcan las doncellas y hagan camino (ibíd.: 135).

Pasamos, sin solución de continuidad, a comentar el libro del diplomático, escritor e inquieto viajero Enrique Gaspar. Cónsul en Macao, Hong Kong y China, publicó en 1887 un libro que se apartaba de los arquetipos tradicionales: *El Anacronópete. Viaje a China. Metempsicosis.* Es, pues, una obra miscelánea, dividida en tres tramos, cuyo triple título parece difícil de pronunciar, pero ello no obsta para considerarlo de singular valor. Cualquier lector apreciará un sugestivo contraste de narrativas en ese en ese abigarrado título, pues *El Anacronópete* trata de un viaje imaginario a la turbulenta China del emperador Hien ti (Hsien Ti o emperador Xian de Han). La nave surca con pasmosa facilidad el tiempo y el espacio. Llega a las cercanías de Ho-nan (actual Xuchang), "capital a la sazón del imperio chino" (Gaspar, 1887: 114), allá por el año 220. Gaspar rodea su narrativa de personajes y de hechos reales, históricamente contrastados. Por ejemplo, incluye al primer ministro Tsao-tsao (Cao Cao), de quien se sabe que ayudó al emperador a mantenerse en el trono, pero ello no le impediría conspirar contra su rey, si bien su segundo hijo Tsao-Pi (Cao Pi) terminaría destronando al emperador Hsien Ti: "Un hombre corrompido, de condición viciosa, en quien la sed de los placeres no bastaba para saciar el insultante lujo que se rodeaba a costa de sus vasallos" (ibíd.: 120-121 y 133). Los tripulantes de *El Anacronópete* solicitaron una inusual audiencia con Hsien Ti. Él los recibió con una mezcla de curiosidad e interés por saber algo de esos extraños visitantes. Intercambiaron conocimientos y el emperador les respondió con prontitud y esmero. Le preguntaron sobre China y sus valiosos avances técnicos que, en aquel entonces, superaban a los europeos. El relato finaliza cuando Cao Pi

funda la dinastía Ouei (Wei). La narración brilla con luz propia porque aporta datos históricos, filosóficos y morales, con repetidas referencias a Confucio, Lao-Tse y Mencio. Cabe preguntarse dónde recopiló Gaspar tanta información. Él cita expresamente, pero sin mayor precisión, los libros *Tao Te Ching* y *I King* (*Yijing*), al sinólogo Rémusat y al historiador italiano César Cantú. En efecto, la voluminosa *Historia universal* de Cantú dedica su atención a los citados protagonistas de la historia china, al ceremonial y las intrigas palaciegas (Cantú, s. f., tomo XVI: 151-153). No está de más recordar que, a partir de Gaspar, surgen otros relatos propios de la ciencia ficción que contemplan la realidad china, como así sucede con *Viaje a Júpiter* (1899), escrito por el militar Enrique Bendito, cuyo protagonista es el filósofo y científico Li-Tai.

Por el contrario, *Viaje a China* refleja las vivencias reales de Gaspar en su viaje a Hong Kong, Macao, Cantón y algo de Pekín: "Pekín es la única ciudad que reviste otro carácter. Sus calles anchas tienen en el centro como un terraplén formado por la basura, que arrojan los vecinos y que el sol se encarga de secar y corromper" (Gaspar, 1887: 341). El autor aprovecha su relato para describir las costumbres, vestimentas, oficios, la educación, el acceso al mandarinato, las representaciones teatrales, los festejos, el matrimonio, los funerales y otras características que conforman la mentalidad china, incluyéndose las costumbres más modernas como el consumo del opio. Mientras que en *El Anacronópete* Gaspar se convirtió en un innovador, *Viaje a China* sigue la clásica estela compositiva de tantas otras crónicas viajeras, como las de Martín de Rada, Eduardo Toda, Adolfo de Mentaberry o Blasco Ibáñez.

AFINIDADES CASUALES Y PROVOCATIVAS ENTRE DOS NOVELAS DEL SIGLO XVI: *LA LOZANA ANDALUZA* Y *JIN PING MEI*

A la hora de buscar una buena concomitancia literaria sino-española, tal vez hubiera sido mejor seleccionar la popular *Tragicomedia de Calisto y Melibea* y la emblemática novela *Jin Ping Mei* (*Flor del ciruelo en un vaso de oro*), de autoría anónima o discutida. Finalmente hemos seleccionado otra novela

española, pues presenta la suficiente enjundia para relacionarla con la china. Su autor es el clérigo y editor Francisco Delicado y se la conoce por *La lozana andaluza*. Quien protagoniza este drama es una atractiva y avispada mujer andaluza, llamada Aldonza ("tenía gran ver e ingenio diabólico […] y ver [en] un hombre […] que le podía ella sacar"), quien compagina varios oficios (prostituta, alcahueta, curandera), mientras que en el relato chino el protagonista es un rico y astuto comerciante (Ximen Qing) adicto al sexo. En el primer caso, el hilo conductor de la obra es la seducción femenina y, en la novela china, predomina el embaucamiento masculino. Las dos obras se escribieron en el siglo XVI. *La lozana* se publicó en 1528 y en cuanto al procaz manuscrito *Jin Ping Mei*, sabemos que circuló discretamente durante la segunda mitad del siglo XVI, si bien se editó en 1610. Ambas obras están presididas por la lujuria y la ruindad, el culto al dinero, las astutas maneras de promocionarse, las infidelidades y el libertinaje. No está de más puntualizar que ambas estructuras narrativas guardan relación entre sí[312]. Sus protagonistas se debaten entre el auge y el hundimiento personal, aunque en orden cronológico inverso. La novela china comienza y se desarrolla con la vida del acaudalado, exitoso y corrupto Ximen Qing (*Libro de las primaveras y veranos*), pero los excesos carnales y extraños afrodisíacos lo conducen al declive y a la trágica autodestrucción (*Libro de los otoños e inviernos*), mientras que Aldonza inicia su vida desde la penuria y el desamparo, aunque prospera en Roma mediante la prostitución y los enredos, finalizándose el relato de manera acomodada en la isla siciliana de Lípari, felizmente casada con su fiel criado Rampín.

Pese a los distintos gustos literarios, preferencias, convenciones literarias y percepciones culturales, apreciamos muchas coincidencias, tanto argumentales como estilísticas. Asimismo, sobresalen algunas diferencias. Sirva el siguiente esquema para diagnosticarlas:

- Son dos historias que llevan la lujuria, la ruindad, el culto al dinero y la falta de escrúpulos a su máxima expresión. Desde luego, tienen un lugar reservado en la historia de la literatura universal pues, entre otros motivos, ambas rompieron los tabúes del puritano siglo

XVI. Sus autores contribuyeron a definir un género literario que posteriormente se denominaría erótico. Ninguno de los dos novevelescos protagonistas consideró inmoral el sexo desenfrenado. Y aun cuando ellos quedasen encarnados en una mujer (la lozana andaluza) y un hombre (Ximen Qing), ambos compartieron cierta compatibilidad de caracteres. En primer lugar, ella manejaba con gran habilidad a los hombres, y él a las mujeres. Como segunda afinidad, disfrutaron del momento sin límites ni recato. Compartieron una insaciable apetencia al sexo promiscuo. Ximen aliviaba sus deseos carnales con su propia esposa, varias concubinas, amantes ocasionales y prostitutas. La lozana hizo de la prostitución uno de sus medios de vida. Su voraz apetito sexual se manifiesta en toda la trama de la novela y, particularmente, a través de sus propias palabras: "Cierto es que si yo no tuviese vergüenza, que cuantos hombres pasan querría que me besasen, y si no fuese el temor, cada uno entraría y pediría lo vedado" (Delicado, 2019: 227).

- La complejidad argumental y la riqueza de caracteres queda probada en ambas obras, donde interactúan no menos de 100 personas identificadas por sus respectivos nombres o referencias.
- Abunda el diálogo coloquial, a veces vulgar, malsonante y obsceno. Sus páginas reflejan el ambiente doméstico, callejero, prostibulario y rufianesco. El lector tendrá ocasión de asomarse a la corrupta, hipócrita y decadente vida de la Roma renacentista, así como al inframundo de la también corrupta y acartonada sociedad Ming. Y ello pese a que el autor de *Jin Ping Mei* pretendiera camuflarla situando la acción bajo el dominio imperial Song.
- Pero más allá de las vulgaridades, las dos obras dejan traslucir una considerable sabiduría y erudición. Numerosos pasajes están enriquecidos con pensamientos poéticos, filosóficos, científicos, especialmente los vinculados a la medicina y a la farmacopea. Confucio, Xunzi y otros personajes históricos, incluyendo poesías, canciones y citas contenidas en las obras clásicas, van desfilando a lo largo de la obra china, al tiempo que la española recurre a

pensadores como Séneca, e incluso cita obras literarias (*Las coplas de Fajardo*, *La comedia Tinelaria* de Bartolomé de Torres Naharro, *La Celestina* de Fernando de Rojas).

- Los autores parecen transmitir a sus lectores el siguiente mensaje subliminal: la práctica de sexo desaforado y sin control sanitario se trastocará bien en un heraldo de la muerte (fallecimiento de Ximen Qing por la ingesta de nocivos afrodisíacos), o bien será un emisario de las infecciones sexuales, ya que la lozana andaluza se contagió de sífilis, el llamado mal francés o "mal francorum", según Rampín, enfermedad que había dejado en ella la secuela de una nariz algo desfigurada y una cicatriz en la frente a imagen de "estrellita". Por lo demás, el lector encontrará abundantes escenas y comentarios sexuales, bien de manera gráfica[313], bien de manera figurada[314]. Si comparamos ambas obras entre sí, concluiremos que el contenido erótico está presente de manera más clara y determinada en el relato chino, mientras que el español emplea con mayor frecuencia las metáforas y el lenguaje figurado.
- Hay muchas más coincidencias que enunciaremos sin mayor detalle, como la presencia de pícaros curanderos y sus falsos diagnósticos, las nociones de medicina, las plantas medicinales y sus remedios farmacológicos (Ximen era propietario de una herboristería, mientras que en la lozana se contempla el palo de India como remedio a la sífilis). Igualmente, ambos relatos concurren en la gastronomía, los ingredientes alimenticios y el arte de cocinarlos, el abuso del sexo por parte del clero católico y de los monjes taoístas o budistas, la labor de las alcahuetas, las prácticas hasta entonces inusualmente narradas (experiencia homosexual entre Ximen y su joven criado; escena de travestismo en la obra española) y, como componente festivo que ameniza el relato, los diálogos cómicos, así como la puesta en valor de las artes mágicas y las ciencias ocultas (horóscopo, quiromancia, astrología).
- Concluimos no sin antes advertir el trasfondo satírico y moralizante que encierra las novelas. Ambas destilan un fuerte sentimiento

crítico contra la depravación e inmoralidad. Los dos escritores, el español y el chino, rechazaban la hipocresía social. Así las cosas, el final de sus obras no puede ser más moralizante. La lozana y Rampín cambian la agitada y viciosa vida romana por un tranquilo y cómodo retiro en una diminuta isla siciliana. Como sentenciaba La lozana: "Yo deseo ver dos cosas en Roma antes de que muera, la una es que los amigos fuesen amigos en la prosperidad y en la adversidad, y la otra, que la caridad sea ejercitada y no oficiada" (ibíd.: 190). Por otra parte, al fallecer Ximen, prisionero de sus excesos, su hijo póstumo, nacido de su primera mujer, se apartará del proceder paterno, abrazando la castidad, la oración y el ascetismo. El hijo redimiría al padre de tanta iniquidad, pues según un viejo proverbio "cuando un hijo se hace monje, la salvación alcanza a nueve generaciones […]. Las faltas de su padre serán perdonadas" (Roca-Ferrer, 2010: 888).

CONCOMITANCIAS IDEOLÓGICAS: JOAQUÍN COSTA Y SUN YAT-SEN

Rara vez encontramos estudios de alcance comparativo sobre el pensamiento ideológico existente entre los políticos españoles y chinos. El ejemplo más conocido de convergencia en sus idearios políticos es el de los autodesignados generalísimos Francisco Franco y Chiang Kai-skeh[315]. Sin embargo, vamos a comentar otra línea coincidente de pensamiento en dos de los principales defensores del ideal republicano, la modernidad, el patriotismo y el regeneracionismo nacional. Para que se diera esa coincidencia, puramente casual, ellos debieron diagnosticar la misma enfermedad padecida en ambos países, así como recetar remedios semejantes y beber de las mismas o parecidas fuentes del pensamiento sociopolítico. Algunas pinceladas biográficas servirán para familiarizarnos con ellos.

Joaquín Costa (1846-1911) es conocido por sus ideas sobre el regeneracionismo español. A lo largo de su vida puso un empeño constante en defender las reformas estructurales que necesitaba España, especialmente las

concernientes al ámbito agrario y mercantil, la educación de calidad, la apertura de España hasta "nivelarnos con Europa" (Costa, 1936: 239) y la elevación de las rentas en las clases más necesitadas, lo que suponía restar influencia a la oligarquía y al caciquismo. Una palabra apropiada a su biografía es la de *luchador*. Confesó que combatir le agradaba, y si lo antiguo caía a consecuencia del combate, lo nuevo se levantaría y la humanidad progresaría[316]. Sus dos recetas básicas para que España progresase consistían en la mejora de la educación e investigación y el desarrollo económico. Expresado con sus típicas palabras: "La escuela y la despensa […] no hay otras llaves capaces de abrir el camino a la regeneración española" (ibíd.: 228).

A Costa se le conoce bien por sus doctrinas sobre la reforma agraria. No en vano, había nacido en el seno de una familia campesina aragonesa. Conocía bien la situación de postración que padecía el campo: "Mi padre era labrador y trabajó en la tierra toda su vida. Mis hermanos son labradores también; y yo, al que trabaja la tierra lo respeto tanto, que cuando paso por delante de él me descubro con respeto y admiración, como si pasara por delante de un héroe benemérito de la Patria" (ibíd.: 145).

Su pensamiento sobre el colectivismo agrario hunde sus raíces en una vieja institución jurídica llamada propiedad comunal, es decir, tierras rústicas pertenecientes a los municipios u a otras entidades locales y de cuyo aprovechamiento agropecuario se benefician los propios vecinos. No se cede la propiedad de la tierra, sino su explotación o provecho. Para ello se instrumentan diferentes fórmulas como el arrendamiento rústico, la enfiteusis o el disfrute mancomunado de los pastos a favor de los ganaderos. Por otra parte, el Estado tiene la potestad de expropiar fincas rústicas cuyos rendimientos sean manifiestamente mejorables en beneficio de aquellos agricultores y ganaderos que se comprometan a explotarlos convenientemente. De esta manera se puede elevar las rentas en la población rural más necesitada.

¿Conoció Costa la realidad china? Sugestiva pregunta, ya que China apareció de manera ocasional en sus escritos, e incluso la contrastó con la también decadente situación española. Nunca visitó el país de referencia,

aunque tuvo un primer acercamiento a su cultura al visitar la Exposición Universal de París (1867). En realidad, el Gobierno chino había declinado la invitación francesa de participar en el evento, pero como Francia poseía objetos chinos (porcelanas, lacas, jades, armas, bronces, libros) y, por añadidura, una serie de sinólogos, empresarios y diplomáticos franceses tenían conocimientos e intereses sobre este país, los organizadores habilitaron un pabellón oriental compartido por varios países asiáticos. La exhibición "china" en París no resultó auténtica ni natural, sino más bien artificiosa, marcada por el exotismo y la superficialidad. Por todo ello, deducimos que la probable visita de Costa a la muestra china le sería de escasa utilidad. Es de suponer que los escasos conocimientos adquiridos por el ideólogo español procedían de su pasión lectora. Costa comparó el declive chino y español de finales del siglo XIX y principios del siglo XX. Sin entrar en mayores profundidades, concluyó que la constante e irremisible decadencia española podría quedar reducida a "un duplicado de China" (ibíd.: 125).

En cuanto a Sun Yat-sen (Sun Wen, 1886-1925), es el padre de la China moderna y republicana. Su figura es tan venerada por los comunistas como por los nacionalistas chinos. Mao Zedong se refirió a él en 1956 de manera bien elogiosa: "Honremos su memoria […]. Libró una aguda lucha contra los reformistas asumiendo una clara posición de demócrata revolucionario. En esa lucha, él fue el portaestandarte de los demócratas revolucionarios chinos […]. Nos dejó muchas cosas de valor en la esfera del pensamiento político" (Mao, 1956: 359)[317].

Al igual que Costa, Sun procedía de una familia campesina, por lo que teorizó sobre la reforma agraria y la igualación de los derechos de explotación agrícola. Uno de sus lemas políticos más representativos fue "la tierra para el que la cultiva". Además de formarse en Hawái y Hong Kong, visitó numerosos países y abrió su permeable mentalidad al influjo exterior, rompiendo así el tradicional aislamiento intelectual de la China imperial. Revolucionario y al mismo tiempo nacionalista, debe ser considerado un personaje de mentalidad pragmática. Como médico, político e ideólogo, Sun se adaptó a las circunstancias del momento. Llegó ejercer el cargo de

presidente provisional de la República China durante breve tiempo. Entre sus méritos consta haber sentado las bases de la nueva China. Ahora bien, tengamos presente que su paso por la política activa no fue especialmente afortunado, ya que fracasó en la búsqueda de la unidad política. Cierto es que se enfrentó a varios obstáculos prácticamente infranqueables, tales como la influencia de los señores de la guerra, las disensiones internas del partido Kuomintang, la emergencia de la revolución comunista y la irrupción de las grandes potencias, que ejercían un dominio sobre el país hasta el extremo de haber "perdido la condición de nación", pues, según sus propias palabras, el país oriental "no es simplemente una semicolonia, sino que se ha convertido en una subcolonia" (Sun, 1985: 88).

La aportación de Sun Yat-sen a la ciencia política se caracteriza por el diseño de un ideario político a medio camino entre Occidente y su país. Con otras palabras, Sun acogió doctrinas occidentales, como la separación de poderes (poder legislativo, ejecutivo y judicial), pero la enriqueció aportando elementos propios de la tradición política china. Tanto sus *Memorias de un revolucionario chino* como la obra doctrinal *Los tres principios de pueblo* contemplan la separación de esos ya clásicos tres poderes estatales, aunque innova la dogmática política al añadir un poder autónomo de examen (China milenaria reclutaba sus cargos públicos a través de exámenes públicos donde se primaba el mérito y la capacidad de los aspirantes) y el poder de control e inspección (hoy día numerosos países cuentan con un tribunal de cuentas que fiscaliza las cuentas y gestión económica de las administraciones públicas). Otra de sus grandes aportaciones a la ciencia política moderna fue la temprana valoración y apoyo a las actividades prestacionales del Estado, llamadas *minsheng*, que se ha traducido como "sustento al pueblo", "derechos sociales de la población" o "principio de subsistencia"; en definitiva, el germen de lo que hoy se entiende por Estado social o Estado del bienestar (*welfare state*). Bajo su concepción del bienestar social, el Gobierno debía proveer cinco necesidades básicas: alimentación, alojamiento o cobijo, ropa, transporte y educación. Tengamos en cuenta que mucho más tarde, en 1938, el alemán Ernest Forsthoff teorizó sobre la llamada procura existencial (*Daseinsvorsorge*), en el sentido de que el Estado debía garantizar un mínimo

de prestaciones vitales. Nótese, además, que en abril de 1912, justo al dejar la presidencia de la República China, Sun defendió su doctrina del *minsheng* en su alocución "El principio del sustento popular y la revolución social", es decir, antes de desencadenarse la Gran Depresión de 1929 y la consiguiente política social del New Deal implementada por el presidente estadounidense Franklin D. Roosevelt. Esa temprana preocupación social de Sun Yat-sen también se vio reflejada en Joaquín Costa con su política de justicia distributiva: "Cuando no hay pan en el hogar […] el orden público no cabe en los límites de lo posible" (Costa, 1936: 29-30) y la protección social, que permite el acceso del campesinado a la propiedad rústica, o a la educación e instrucción sin excepción alguna: "El hombre educado e instruido es el hombre perfecto, el hombre que satisface el progreso de los siglos" (ibíd.: 100).

¿Conoció el líder chino la realidad española? Como sucedió con Joaquín Costa respecto a China, sus conocimientos sobre el país ibérico fueron más bien limitados. Así se deduce de sus escritos. Hizo varios comentarios sobre las Filipinas ocupadas por los españoles. Además de recordar el flujo de visitantes y navegantes chinos a Manila, señaló que al principio los chinos hablaban de los españoles de Manilla, como si solamente existieran allí. Cuando advirtieron la existencia de vastos territorios españoles en América (México, Perú, Chile), entonces llamaron a España la Gran Manilla y, a la isla (de Luzón), Pequeña Manilla (Sun, 1918: 68 y 69). Por cierto, en 1894 visitó las Filipinas españolas con el objetivo de solicitar la colaboración de inmigrantes chinos a su *Sociedad para la regeneración de China* (*Xing Zhong Hui*). Al parecer, no consiguió más de diez simpatizantes. Él mismo anotó en sus *Memorias* que dos hermanos (Ten-Yin-Nam y Ten-Teh-Chang) se prestaron a hacer grandes sacrificios (ibíd.: 187).

Ha llegado el momento de despejar la incógnita sobre una posible proximidad en sus metodologías regeneradoras. Sin duda alguna ambos utilizaron conceptos prácticamente idénticos (regeneración, desarrollo, revolución, república, armonía, etc.); se apoyaron en los mismos fundamentos doctrinales (la reforma agraria de Henry George); defendieron los mismos modelos de desarrollo (los ejemplos de Estados Unidos, Europa y Japón); se

valieron de los mismos postulados ideológicos (nacionalismo, republicanismo, espíritu revolucionario no violento, defensa de iniciativas económicas públicas y privadas); evocaron con nostalgia un pasado nacional esplendoroso, e incluso rechazaron la dialéctica revolucionaria marxista. Hasta se detectan algunas semejanzas en lo tocante a sus planes políticos y económicos.

Si nos fijamos primero en las respectivas añoranzas al esplendor histórico, Costa rememoró los momentos álgidos del pasado: "España [...] tuvo Marina antes que Venecia y paseó por el Atlántico antes que Inglaterra; adquirió libertades antes que Suiza y creó universidades antes que Alemania [...] inventó con los pósitos el crédito agrícola antes que existiese la ciencia económica" (Costa, 1936: 34). Termina su reflexión lamentando la prolongada fase de decadencia y pobreza, tanto material como intelectual, que llegaba ya a las postrimerías del siglo XIX. España se había instalado en la resistencia al progreso. El cambio que necesitaba tenía que ser rápido, radical (revolucionario) y profundo. Sun Yat-sen partía de antecedentes similares. Durante los largos y fructíferos siglos de apogeo, China no necesitaba reflejarse en otra nación:

> En su época de gran poderío, el imperio chino se extendía sobre un inmenso territorio que llegaba, por el norte, hasta la región septentrional de la cuenca del Amur, por el sur allende el Himalaya, por el este hasta el mar de la China y por el oeste hasta las montañas de Tsung Lin... Antes de que China cayera bajo el yugo extranjero, ella disponía de un pueblo muy culto y de un Estado poderoso. Ella se titulaba la "nación majestuosa", la "tierra de las letras y objetos famosos", mirando a los demás países como bárbaros. Ella se creía situada en el centro del mundo, llamándose así misma el "Reino del Medio" (Sun, 1985: 11 y 18).

Estos dos analistas políticos llegaron a una conclusión materialmente coincidente: el punto más crítico del declive nacional había llegado tras una derrota militar tan catastrófica y humillante que solamente podía remediarse con un cambio radical de mentalidad política, de dirigentes políticos y de estructuras gubernamentales. En efecto, la derrota española en Cuba y Filipinas por Estados Unidos fue bautizada como el desastre del 98, dejando un regusto de amargura e impotencia en toda una generación de pensadores,

literatos y políticos. Como afirmaba el propio Joaquín Costa (1936: 38), "España ha sido una ingente colectividad de cuerdos gobernada por una minoría de enfermos". A Sun Yat-sen también le dolió la derrota china ante Japón (primera guerra sino-japonesa de 1894-1895), así como el retraso económico y la pérdida de prestigio internacional. Uno y otro reaccionaron con energía a favor del renacer nacional. Como reacción a tanta postración, sus idiosincrasias están animadas por el patriotismo o el nacionalismo.

Él y Costa resaltaron la importancia del sistema democrático en sus idearios políticos. Dado que sus doctrinas poseen numerosas facetas, es aquí donde surgen las dudas, e incluso las críticas, de si realmente defendieron la democracia. La polémica surgió sobre cómo debía implantarse un sistema democrático efectivo capaz de superar el mero discurso político hueco y retórico, es decir, la mera charlatanería política. Esta actitud tan timorata, propia de muchos parlamentarios, escondía una evidente falta de determinación y firmeza. Planteada así la cuestión, queremos pensar que ellos pretendían asentar un sistema de gobierno representativo, pero eficaz, e incluso enérgico y resolutivo. Claro está, algunos estudiosos de la ciencia política vieron en sus teorías un residuo autoritario. Costa consideraba enferma a España, por lo que se necesitaba aplicar medidas terapéuticas eficaces, reconstituyentes, alejadas de la estéril palabrería. Para regenerar España se exigía una "política quirúrgica" y un "cirujano de hierro", aunque él precisaría que ese sólido liderazgo debía actuar dentro de un Gobierno representativo y siempre sometido a la Constitución (Mateos y de Cabo, 1998).

Desde Oriente, el político y cirujano Sun estimaba que la consecución del Gobierno democrático debía transitar por distintas fases. Al principio se debía aceptar las libertades con un alcance limitado para afianzarse en la conciencia de una población tradicionalmente desvinculada a las libertades políticas. En sus *Memorias* advertía sobre la inexistencia de un sentimiento de progreso en la opinión pública, lamentándose de que "toda la juventud china sufre de este defecto de pensamiento" (Sun, 1918: 117). Para acabar con el caos, la corrupción, las servidumbres a las potencias extranjeras, las prácticas insanas de la población (adición al opio, supresión de

supersticiones), así como para suplir la falta de conciencia democrática en el pueblo, la primera etapa de reconstrucción política republicana debía iniciarse con un Gobierno firme y vigoroso, esto es, un Gobierno militar. La fase intermedia de ese cambio tenía que transitar por una política de unidad nacional, creándose un autogobierno que promoviera una Constitución provisional con el objetivo de declarar los derechos y deberes ciudadanos y regular el ejercicio del poder público. La tercera fase debería ser de normalización democrática con elecciones libres y democráticas (ibíd.: 120-121). Esa idea de preparar un sistema democrático a través de cierto periodo transitorio, encabezado por un líder fuerte y resolutivo, que predisponga a una adormecida población al cambio, se ha interpretado como una manera de justificar la dictadura, al menos con carácter provisional. En realidad —así lo entendemos—, ellos apoyaron un presidencialismo vigoroso, como el existente en los Estados Unidos de América. Costa opinaba que el sistema parlamentario español estaba dominando por una minoría de oligarcas y caciques. Había que vencer la resistencia al cambio y al progreso mediante un Gobierno fuerte y eficaz. Si se leen sus escritos, el lector podrá comprobar que eran partidarios de un Estado de derecho, de someterse a una Constitución que incluyese derechos y libertades fundamentales, de establecer controles a los políticos y de un Gobierno representativo.

Tal vez el punto de máxima coincidencia entre ambos ideólogos sea el tratamiento de la política agraria. No en vano, bebieron de las mismas fuentes documentales e intentaron poner remedio a unos problemas agrícolas y de productividad muy similares. A finales del siglo XIX y principios del XX, tanto España como China eran países fundamentalmente agrícolas. La propiedad rústica pertenecía en su mayor proporción a los terratenientes, quienes mantenían grandes extensiones baldías o las cultivaban a través de unos arriendos tan abusivos para los labriegos que los condenaban a una penuria permanente. El modelo de propiedad y gestión agraria estaba anclado en el pasado. Los campesinos eran prácticamente siervos de sus señores. Se imponía una profunda reforma agraria que beneficiase a todos e incrementase la producción de alimentos. Pero ¿cómo lanzar un programa de reformas riguroso, efectivo y radical? El español y el chino reconocieron haber leído el

libro del político y economista estadounidense Henry George, titulado *Pogress and Poverty* (1877), conocido en el mundo hispanoparlante por *Progreso y miseria*, cuyo impacto les resultó decisivo.

Si la tierra es obra exclusiva de la naturaleza, su apropiación tiene que someterse a ciertos límites con el objetivo de evitar la concentración en unos pocos. Con otros términos, el aprovechamiento del suelo debe beneficiar a todos. Aquí encontramos uno de los ejes fundamentales de sus reformas agrarias, que se encaminaban a la mayor colectivización de la tierra, pero sin recurrir a los postulados marxistas. Tanto uno como otro rechazaba la socialización absoluta de la tierra, así como la lucha de clases entre los terratenientes y agricultores. Una nueva política que facilitase el acceso al suelo rústico, la reforma del impuesto sobre enajenación de los bienes raíces, junto con proyectos para modernización de las estructuras productivas, más un plan de capacitación agraria, complementado con una nueva política de irrigación, serían suficientes. A renglón seguido, debe aclararse que ni el pensador español ni el chino siguieron al pie de la letra las doctrinas de Henry George. Sin embargo, todos ellos estaban en contra de la especulación inmobiliaria. Si entre el valor de compra y el de venta se producía ganancias o beneficios que nada tenían que ver con las mejoras realizadas por sus propietarios, sino por las variaciones fortuitas en los precios, entonces esas plusvalías debían revertir a favor de la comunidad. Bajo ese esquema, las distintas administraciones públicas debían comprar e incluso expropiar aquellos terrenos rústicos improductivos para después ceder su explotación a los campesinos. Conforme fuese más grande la propiedad común, habría más beneficiarios. Junto a la igualación de los derechos sobre la tierra, Costa y Sun enunciaron diversos planes de mejora agrarias, tales como la formación de agricultores, la reforestación del suelo, los planes hidráulicos que ampliasen las áreas de regadío, la modernización de los aperos de labranza, la mejora del crédito agrícola y el uso generalizado de fertilizantes, entre otras medidas.

Quedan muchas más coincidencias ideológicas. Pero como no hay espacio para comentar otras líneas de estudio comparativo, al menos las enunciaremos: ambos fueron notoriamente republicanos y progresistas.

Abogaron por la revolución ejecutada desde arriba, es decir, desde las élites políticas, como lo fueron las revoluciones inglesa y norteamericana. Otra nota común fue el empeño por reformar la educación e investigación nacional, promocionando la salida de expertos a Europa y Estados Unidos. También elogiaron el modelo de reconstrucción y modernización japonesa durante la era Meiji (1868-1912). Incluso, y esto es lo más sorprendente, ambos postularon la armonía social. Hablamos de presupuestos ideológicos semejantes, aunque concebidos desde bases doctrinales diferentes, acordes con la específica mentalidad que cada uno conoció y le tocó vivir. El español recibió el influjo de un pensador alemán no considerado de primera fila en su país, aunque entre la intelectualidad española ganó mucha popularidad. Aludimos a Karl C. F. Krause, quien escribió el filantrópico libro, traducido y comentado al español por el intelectual Julián Sanz del Río bajo el título *Ideal de la humanidad para la vida*. Krause planteó fórmulas moralizantes, regeneradoras y utópicas para un mundo imperfecto. Costa tomó de Krause su tesis de la "armonía universal": "El hombre [...] debe realizar en su lugar y esfera limitada la armonía de vida universal" (Ureña *et al.*, 1992: 2).

En cambio, Sun Yat-sen, quien también asignó un valor primordial a la armonía social, se vinculó a la tradicional doctrina confuciana y neoconfuciana. Detectamos en Sun un espíritu de continuidad entre la filosofía política clásica y la moderna. De ahí se deduce que su ideología está hilvanada de elementos tradicionales chinos (armonía confuciana, admisión de instituciones tradicionales chinas) y valores foráneos (modernización económica, inversiones extranjeras para el desarrollo industrial, Gobierno representativo). Como recordaba Sun (1985: 43): "Un grupo intoxicado por la nueva cultura ha empezado a rechazar la vieja moralidad con la creencia de que, teniendo una nueva cultura, podemos prescindir de esta última. Esa gente no comprende la necesidad de conservar lo bueno de nuestro pasado y desechar solamente lo malo".

Como última consideración, ni Costa ni Sun se dejaron seducir por la fuerza atractiva del poder político. Sun ejerció fugazmente la presidencia de la República China, terminando ahí su experiencia como representante político; después aceptaría algún cargo menor, como la dirección de la

compañía ferroviaria china, donde ni siquiera pudo desarrollar sus planes de modernización ferroviaria. En el caso de Costa, fue invitado a participar en el Gobierno español, pero declinó la oferta. Desde una perspectiva estrictamente política, cabe calificar a los dos de fracasados. Sucede que sus proyectos regeneracionistas iban más allá de saborear las mieles del poder. Ambos fueron educadores del pueblo. Se transformaron en pedagogos del progreso y de la modernidad. En los momentos de profundo declive, España y China necesitaban de grandes visionarios. Sus doctrinas, ya centenarias, por muy discutibles y periclitada que nos parezcan, siguen hoy asociadas al respeto y la admiración.

CAPÍTULO 16

DIÁLOGO ARTÍSTICO, ARQUITECTÓNICO Y CINEMATOGRÁFICO

Reunimos aquí tres ejemplos del contacto hispano-chino que han dejado huella en algunas de las siete bellas artes. Los protagonistas de tal intercambio artístico son españoles: el pintor Pablo Picasso, cuyo aprecio artístico no deja de crecer en la China moderna; Abelardo Lafuente, quien introdujo en Shanghái el diseño de un estilo arquitectónico neomorisco con sello propio; y, por último, Antonio Ramos, conocido en los libros de la historia cinematográfica china por haber sido uno de los iniciadores del séptimo arte en la intercultural Shanghái de los locos años veinte.

Para que sea simétrico ese diálogo artístico, debemos hacer constar la influencia china en la cultura artística española. Así se justifica que saquemos a colación un arte genuinamente chino, el caligráfico, cuyo pincel tintado tiene la virtualidad de producir variados tonos y su delineación expresa la complejidad de este arte. Es probable que sus trazos tengan elementos de arte visual y de arte sensorial, pues como afirmó el pintor y calígrafo Chen Tingyou, representa "la pintura sin objeto de imitación, música sin sonido, baile sin bailarines y arquitectura sin materiales constructivos"[318]. La caligrafía china es "la más elitista de todas las artes […] pero también una de las más populares" (Leys, 2016: 333). Debe aceptarse que tal expresión cultural no alcanzó el predicamento debido entre los viajeros occidentales. A mediados del siglo XIX un misionero francés instruido en la lengua y cultura chinas llegó a afirmar con resuelta incomprensión: la escritura china se exhibe por todas partes como decoración, pero es desagradable a primera vista y choca por su rareza (ibíd.: 337). Sirvan estas líneas para recordar a los primeros españoles que reconocieron la valía y el aprecio del quehacer caligráfico chino. Cabe incluir

aquí al fraile seráfico Francisco Peris de la Concepción y, con toda probabilidad, a Diego de Pantoja, porque debió familiarizarse con sus trazos, pero el que más tempranamente reconoció aprender este arte fue Juan Antonio de Arnedo durante su estancia en Cancheu (Ganzhou): "Voy aprendiendo a escribir estas letras, lo que se hace con pincel" (Arnedo, 1688: 7) y, desde luego, no es posible excluir a Adriano de las Cortes, quien se ocupó de dar a conocer la grafía china, así como las tintas y el papel de la escritura.

Resulta preceptivo citar nuevamente a Francisco de Herrera Maldonado, pues le atribuimos el mérito de ser el primer español que, desde 1620, se ocupó de divulgar los dos estilos básicos de la caligrafía china tradicional: el estilo *caoshu* (el estilo cursivo o de hierba, con trazos libres y continuos, rápidos, a veces ilegibles) y el estilo *xingshu* (escritura semicursiva o intermedia, elegante, original, pero inteligible), aunque parece más probable que la transliteración de Herrera esté indicando el estilo *zhenshu* o *kaishu*[319] (escritura estándar, con trazos regulares, claros y muy definidos). Permítasenos que él mismo nos los explique con sus propias palabras: "Tienen dos diferencias de forma de letra (así como nosotros, redonda y bastardilla) como esta segunda, es la que ellos llaman *cauçu* [*caoshu*], lo mismo que letra de hierba, y como la otra. La que ellos llaman *chineu* [*zhenshu* o *xingshu*], que significa letra derecha, con la primera [la redonda[320]] escriben las cosas públicas" (Herrera Maldonado, 1621: 48).

Constituye una muestra enormemente representativa de la variedad caligráfica china el manuscrito de principios del siglo XVII que puso las primeras bases para el aprendizaje del español en la población china residente en Manila. Aludimos, claro está, al manual didáctico *Folangji huaren huabu*, custodiado por la Herzog August Bibliothek, cuyo contenido incluye tanto al estilo estándar *zhenshu* (o *kaishu*) como al modelo cursivo *caoshu* (Chang, 2022: 118).

Por último, no es de recibo olvidar los modernos testimonios literarios o pictóricos valedores de esta caligrafía. Entre otros, figuran el poeta y pintor Rafael Alberti[321], el premio nobel de literatura Camilo José Cela ("la caligrafía china es un arte, sobre benemérito"[322]), así como los pintores Pablo

Picasso, Joan Miró —quien conoció al pintor y calígrafo Zao Wou-Ki, afincando en Ibiza, durante los primeros años setenta[323]— y Antoni Tàpies, reconocido por sus singulares trazos caligráficos[324].

PABLO PICASSO Y LA PINTURA CHINA

El arte pictórico tradicional chino duró más de 2.000 años. Habiéndose identificado sus elementos determinantes durante la época dinástica, se mantuvieron sólidamente asentados por el academicismo artístico de los emperadores y personas ilustradas. Tras el advenimiento del periodo republicano llegaron los aires renovadores. El arte de vanguardia, más libre, introspectivo y más abierto a representar la realidad, estaba llamado a definir el presente, así como las perspectivas de futuro. Las fuentes de inspiración pictóricas, la técnica, los estilos artísticos y la composición tradicional tenían que adaptarse, fusionarse o innovarse con las nuevas aportaciones y sensaciones artísticas. Sin embargo, ese tránsito entre lo antiguo y lo moderno no se operó de manera drástica, sino más bien armoniosamente —al estilo chino— y sin abandonar de manera absoluta sus componentes y materiales típicos (pinturas caligráficas, composiciones idealizadas, empleo de la tinta negra, uso de lienzos chinos). En los años cincuenta y sesenta del siglo XX los artistas Lin Fengmian (1900-1991) y Zhang Ding (1917-2010) exploraron el modernismo para crear obras de arte empleando la tradicional tinta, forjando así una moderna concepción de la pintura china (Chen, 2013: 166). Esta nueva manera de abrir la sensibilidad artística al exterior ganó muchos adeptos. Toda una pléyade de pintores chinos se desplazó a Europa, Japón y Estados Unidos para estudiar el arte moderno y así romper con los estrictos moldes de la pintura milenaria.

La ciudad de París atraía artistas, marchantes, coleccionistas e intelectuales de cualquier latitud. Allí se encontraba trabajando el ya célebre pintor y escultor malagueño Pablo Picasso (1881-1973). Nadie discutía el hecho de que las obras picassianas se habían convertido en un modelo de inspiración y referencia para los jóvenes pintores de la época. Nuestra intención no es solamente dejar testimonio escrito sobre esa realidad. Se

pretende dar un paso más mostrando evidencias del interés picassiano por el arte chino, hasta el punto de motivar su talento artístico. La mente creadora de Picasso se enriqueció a través del arte chino, si bien también la pintura china se engrandeció gracias a este pintor universal.

Qi Baishi (1863-1957) es frecuentemente comparado con Picasso. Se aprecian similitudes en cuanto a su longevidad artística, profusión de obras creadas e inspiradora creatividad[325]. Sus obras alcanzan un precio de mercado inasequible a la gran mayoría de coleccionistas. Ambos artistas conocieron las obras del otro y las admiraron. Zhang Ding regaló a Picasso un lote de pinturas firmadas por Qi Baishi. Al parecer, se ejercitó con algunos dibujos de Qi en un intento por aprender del artista chino. Con motivo de la visita realizada por el pintor Zhang Daqian a su villa La Californie en 1956, Picasso le hizo la siguiente observación: "¿Para qué tantos jóvenes pintores chinos vienen a Europa si, de hecho, el mejor está en China? […]. Los peces en las pinturas del sr. Qi no tienen ni un solo color, ni siquiera una línea para pintar el agua, pero hace que la gente vea el río y huela la fragancia del agua"[326]. Él sabía por su obra *Guernica* que una pintura puede convertirse en maestra con tan solo el color blanco, negro y las tonalidades del gris. Por su parte, Qi admiraba los sencillos, escasos y bien proporcionados trazos de Picasso en su dibujo sobre la emblemática paloma de la paz[327].

La lista de pintores chinos de vanguardia que se ilustraron e incluso reinterpretaron las obras picassianas es larga y variada. Solamente vamos a añadir unos pocos. Empezamos con Zao Wou-Ki (1920-2013), quien recibió una temprana influencia de la etapa azul, siendo ese color el que impregnó algunas de sus primeras pinturas. Además, escribió una monografía, hoy perdida, sobre Pablo Picasso (Weitz, 2015: 6). Fang Ganmin (1906-1984), profesor de arte occidental en la Academia de Arte de Hangzhou, explicó el cubismo aludiendo a las obras picassianas. Sus alumnos le llamaban el cubista. Mención especial merece el pintor de Sichuan, naturalizado francés, Sanyu (1901-1966). Su gran amigo y también artista, Pang Xuqin, dejó escrito que Picasso y Sanyu habían mantenido una vieja amistad y que el español le hizo un retrato (Andrews, 2004). Sanyu admiró el arte picassiano en sumo grado. En cierta ocasión exclamó: "¡Qué formidables obras maestras

de nuestro tiempo ¡[…] A causa de estas obras estoy completamente sumergido en sueños, alucinaciones. No son únicamente pinturas, sino algo colosal y grande… La fuerza de sus pinturas abre un espacio inconmensurable… Es él quien ha abatido el conservadurismo. Es él quien nos conduce por un camino nuevo" (Sanyu, 1945: 65). No nos cabe la menor duda de que debieron verse con cierta frecuencia para conversar sobre pintura, especialmente las orientales. Por cierto, en 1932 Sanyu descubrió una técnica de imprimir llamada linograbado. Picasso, atento a cualquier innovación, recurrió a ella en 1959. Hay más autores chinos dedicados a las bellas artes que se dejaron seducir por el genio creativo de Picasso. Por citar el último ejemplo, Lin Fengmian (1900-1991) puede ser considerado un valioso exponente del cruce artístico entre el clasicismo chino y el modernismo occidental. A finales de la década de los cincuenta se familiarizó con el cubismo de Picasso y Braque. Combinó la geometría del triángulo, del círculo y de la línea recta con los colores intensos. Hizo compatible la tinta oriental con el guache occidental, al tiempo que aportó textura y coloridos tintados a sus creativos lienzos (Chen, 2013: 169).

Pero hay otra faceta en los estudios picassianos que dan una perspectiva global a sus contactos y relaciones con la pintura china. Tantos intercambios de opiniones con pintores y eruditos residentes o visitantes en Francia terminaron por provocarle un profundo sentimiento de admiración hacia el panorama pictórico chino. Ya sabemos que, a través de amistosos regalos e intercambios, atesoró un pequeño lote de pinturas chinas. Él se identificó con la vaga melancolía, el sosiego, la armonía y la austeridad que destilan las composiciones tradicionales chinas. No olvidemos que Picasso admiraba al Greco, pintor caracterizado por la sobriedad de colores, por la finura y la estilización de las siluetas, tanto humanas como naturales. El Greco combinaba, al igual que la pintura china clásica, naturalismo y abstracción. Si contemplamos ahora la época azul picassiana, destacaremos su atenuada tristeza, una sobriedad contenida en formas y colores, una atmósfera de serenidad. No en vano, declaró ante su segunda esposa, Jacqueline: "Olvidas que soy español y adoro la tristeza" (Cabanne, 1982: 491). Se ha venido repitiendo que la inspiración picassiana, especialmente durante el cubismo,

estaba imbuida del arte popular africano, tomándose como punto de referencia las máscaras y figuras talladas en madera u otro material, lo cual es sustancialmente acertado. Ahora bien, también es lícito afirmar que sus manifestaciones artísticas estaban conectadas al arte oriental. Así lo manifestó uno de los grandes amigos y, por añadidura, un profundo conocedor del artista español. Aludimos a su fotógrafo Brassaï, quien mantenía la opinión de que las producciones del artista malagueño guardaban afinidades con las pinturas y grabados (*ukiyo-e*) de Katsushika Hokusai (1760-1849), particularmente si se tomaba en consideración "la aguda curiosidad de las formas en todos los aspectos, el poder de captar la vida al vuelo y fijar un trazo cursivo y conciso, la atención paciente, así como la ejecución fulgurante […]. El talento de Picasso de fabricar objetos con nada ¿no tiene algo de japonés?" (Brassaï, 1964: 319). Nótese, como complemento a la información anterior, que Picasso guardaba una colección de estampas eróticas japonesas.

¿Hasta qué punto Picasso conoció y admiró la pintura china? Su genio creativo siempre estaba predispuesto a acoger nuevos modelos, ideas e influencias que pudieran enriquecer el arte pictórico. Se afirma que cuando el impulsor del arte modernista en China, Liu Haisu (1896-1994), inauguró una exposición en París (10 de julio de 1934), Picasso estuvo presente (Pejcochová, 2014; Huang, 2014). Sabemos incluso que algunas de sus creaciones adoptaron la temática china. El escritor francés Jacques Cocteau dejó testimonio de unas láminas pintadas por Picasso destinadas a la guardarropía del grupo de danza Parade. Una de las más famosas acuarelas fue, precisamente, *Costume de Chinois du Ballet Parade*, un colorido disfraz que sirvió para anunciar el innovador espectáculo de danza y música (McCully, 1981). Picasso recurrió a objetos chinos para inspirarse, tales como el farolillo, la cómoda o la tinta china (*Nature morte à la lanterne chinoise*, *La commode Chinoise*, diversos retratos en tinta negra, etc.).

Pero el descubrimiento que más le llamó la atención fue la caligrafía china. Él prestó gran atención al trazo caligráfico y al arte de la tinta. Como afirmaba Gertrude Stein (2002: 82 y 90):

> […] Para Picasso, un español, el arte de la escritura, es decir, la caligrafía, es un arte. Al fin y al cabo, los españoles y los rusos son los únicos europeos un tanto orientales y

> esto se refleja en el arte de Picasso, no como algo exótico sino algo profundo, totalmente asimilado. Por supuesto que él es español, y un español puede asimilar Oriente sin imitarlo, puede conocer lo árabe sin dejarse seducir, puede repetir lo africano sin dejarse engañar… En el período que media entre 1913 y 1917 se aprecia lo mucho que le gustaba a Picasso decorar sus cuadros, siempre con una tendencia más caligráfica que escultórica.

"Si yo hubiera nacido chino, no sería un pintor sino un escritor. Yo escribiría mis pinturas". Esta es una de las frases picassianas más célebre sobre la caligrafía. Recordemos, en este contexto, que la pintura tradicional china considera la línea no solamente delimitadora de los contornos, sino que también expresa conceptos, ideas y sentimientos del artista. No es lo mismo un trazo grueso que delgado, intenso o vaporoso, continuado o intermitente, uniforme o variable, rectilíneo o sinuoso. Gertrude Stein reconoció la extraordinaria vitalidad picassiana en la obra *Deux femmes calligraphiées*. Pero hay muchas más muestras. El español realizó dibujos de una sola línea (toros, gallos, palomas, búhos, figuras humanas) demostrando su virtuosismo y capacidad de explorar nuevas sensaciones artísticas. Las aguatintas *Tauromaquia* están compuestas de dinámicas "manchas" de tinta negra que van perfilando un emotivo escenario compuesto de reconocibles acontecimientos taurinos. Según distintas crónicas, Picasso recibió como obsequio algún pincel chino y se ejercitó en el arte caligráfico, pero el artista siguió su propia senda, adaptando los trazos a su estilo creativo. Es lícito concluir, por lo tanto, que se manifestó a favor de la caligrafía como vehículo de manifestación artística, un arte tan poco valorado como desconocido en Occidente.

MANIFESTACIONES ARQUITECTÓNICAS ESPAÑOLAS EN CHINA

Corresponde abordar otro recuerdo, y no menor, de la actividad española en China. Lamentablemente, hoy quedan escasas muestras constructivas que hayan sobrevivido, aunque sí que permanecen los testimonios históricos religiosos y civiles, así como una serie de estudios, descripciones y valoraciones españoles sobre la arquitectura y el urbanismo chinos a lo largo

de cuatro siglos. Iniciaremos nuestro recorrido con las primeras construcciones de iglesias y de edificios regentados por el clero misionero. Eran edificios caracterizados por la pobreza y precariedad de sus materiales, con estructuras funcionales, erigidos con ilusión, pero condenados a perecer por el transcurso del tiempo. Más tarde se erigieron edificios perdurables. Durante la primera mitad del siglo XX aparecerían los arquitectos profesionales. Sobresalen tanto Luis Lacasa como el inolvidable Abelardo Lafuente.

Entre los estudiosos de la teoría arquitectónica china, ya en las primeras crónicas viajeras proporcionadas por los visitantes españoles se prestó una atención especial a la descripción de las casas, palacios, residencias, edificios administrativos e incluso se advirtió sobre la estructura de las calles y la planificación de las ciudades. Quien quiera conocer la evolución histórica del urbanismo chino, desde las primeras descripciones de Escalante, Rada, Loarca y tantos otros, hasta las últimas descripciones de la República Popular China, hallará valiosas fuentes informativas en la bibliografía española. Algunos escritores alabaron la vivienda y el entorno urbano. Entre ellos, seleccionamos a González de Mendoza como exponente de los juicios elogiosos ("edificios muy suntuosos perduran hoy en día"). Otros, como Diego de Pantoja, se mostraron más críticos o menos complacientes, considerando la arquitectura europea superior en grandeza y belleza. Más allá de los juicios valorativos, los escritores españoles generalizaron un notorio interés por conocer, comparar o desentrañar los secretos de la arquitectura tradicional china. Adriano de las Cortes analizó con detenimiento los distintos edificios (pagodas, viviendas particulares, establecimientos oficiales) construidos en Cantón y otras localidades chinas (capítulo 30 de su *Relación*). Ahora bien, el estudio más riguroso, completo y pormenorizado sobre la estructura de una vivienda y la manera de construirla corresponde al dominico Gregorio Arnáiz. Logró publicar un ensayo en la revista *Anthropos* sobre la construcción de edificios en algunas localidades de Fujian. Ese artículo, publicado en 1910, debe leerse hoy con la suficiente perspectiva histórica, porque nos ilustra sobre aspectos prácticos de la tradición arquitectónica popular, desde cómo se preparaba, cimentaba y

nivelaba el terreno, cómo se distribuían las habitaciones, incluso describió el material tradicional de obra (sillería, mampostería, ladrillos, solado, bóvedas, tapiales, carpintería, cubiertas). En resumidas cuentas, Arnáiz ofreció al lector una detallada descripción acerca de la antigua metodología constructiva que, modernamente, y a lo largo de las grandes ciudades, se ha perdido o se halla en grave riesgo de extinción.

Dejando atrás todo ese conjunto de producciones literarias para adentrarnos al terreno práctico, ¿cuáles fueron las edificaciones dirigidas o financiadas por los españoles en China? Sabemos que los primeros residentes franciscanos tuvieron que improvisar todo, desde captar prosélitos hasta habilitar iglesias con las cuales celebrar el culto religioso. Gracias a una carta enviada por el padre Antonio de Santa María Caballero al padre provincial (7 de marzo de 1659) podemos asegurar que él se encargó de dar forma a una iglesia católica, aunque como él mismo juzgó: "Era muy pobre y deslucida" (Maas, 1917: 101). Más tarde, en 1676, se unió Pedro de la Piñuela a las misiones de Fujian, quien hizo de todo, desde predicar, editar la obra de Francisco Varo, curar enfermos y construir iglesias en Longkou y Tainin (1681). En Jiangning transformó una casa en iglesia (1682) (Ye, 2017: 70). En 1682 informó al gobernador de Filipinas, Juan de Vargas Hurtado, de las muchas iglesias que estaban a medio construir[328]. Este misionero había asumido el hecho de que en China "no se predica sin casa e iglesia" (ibíd.: 79). De ahí sus desvelos por construir, rehabilitar, equipar, alquilar o comprar edificios.

Las otras órdenes religiosas españolas (dominicos, agustinos y jesuitas) también procedieron a enriquecer su patrimonio inmobiliario. Poseyeron parroquias, residencias, seminarios, orfanatos, escuelas, centros de capacitación profesional, hospitales, dispensarios y otros inmuebles. Especialmente destacables fueron sus edificios del siglo XIX y primera mitad del siglo XX. Así pues, el dominico Ángel Bofarull (1826-1863) se encargó de supervisar la construcción de un templo en Emuy (Xiamen). En 1851 diseñó los planos de la iglesia, compuesta de tres naves en cuya fachada principal sobresalían dos torres con sendas cúpulas y campanarios. La principal puerta de acceso se situó en esa fachada, alzándose más arriba un

rosetón circular calado, que estaba coronado por un frontón triangular tallado y una gran cruz. Aún se conserva un grabado de la iglesia[329]. Damos tantos detalles de la traza porque el estilo de esa iglesia era muy apropiado al gusto tradicional español. Ciertamente, el macizo templo de Emuy evocaba a tantas iglesias fortalezas que se diseminaban por la costa mediterránea española, una reliquia de la arquitectura religiosa del pasado para defenderse de las incursiones corsarias. Por lo demás, parece necesario reconocer el mérito de otro clérigo hoy prácticamente olvidado. Hablamos del hermano jesuita Juan Ferrer (1817-1856). Tal vez no resulte tan conocido en España porque el valenciano Ferrer se integró en las misiones francesas, misiones dotadas de más correligionarios, mejor protección consular y mayores recursos económicos. De hecho, él era conocido como Jean de Dieu Ferrer. Pues bien, desde 1852 hasta 1855 impartió clase de arte a los estudiantes matriculados en el Colegio San Ignacio de Xujiahui. Además de fundar un taller artístico-religioso, diseñó los planos arquitectónicos de la primera iglesia en Xujiahui (Clarke, 2009: 32).

Junto a las construcciones religiosas, la arquitectura laica diseñada o promovida por los españoles hizo acto de presencia en China de manera tardía. Hasta el siglo XX apenas hemos localizado datos que puedan ser de utilidad. Debieron existir unos pocos edificios proyectados por los residentes españoles. Por ejemplo, entre 1870 y 1872, el cónsul José Antonio de Lavalle Romero-Motezuma sufragó y probablemente participó en el diseño del consulado en la pequeña isla de Gulangyu, cercana a la ciudad de Xiamen. El consulado español ofrecía una fisonomía europea, provisto de una amplia balaustrada en la planta superior y ventanales de lancetas neogóticas, una ornamentación ajena a la china[330]. Pero debemos situarnos en las primeras décadas del siglo XX para contemplar la entrada triunfal de la arquitectura española en China gracias al legado de Abelardo Lafuente.

Antes de examinar detenidamente las construcciones de Abelardo Lafuente, convendría registrar otro arquitecto profesional residente en la China maoísta, aunque no tuvo las oportunidades ni los mecenas arquitectónicos de aquel. Procedamos a conocerlo de manera sumaria. Luis Lacasa (1899-1966) había desarrollado una fulgurante carrera arquitectónica

hasta truncarse al finalizar la guerra civil española. Además de explorar las tendencias vanguardistas, diseñó el Pabellón Español de la Exposición Internacional de París (1937), donde se exhibió el emblemático *Guernica*. Como republicano y comunista, tuvo que exiliarse durante la posguerra. Se refugió en la Unión Soviética, donde abandonó la práctica profesional, si bien se integró en la Academia de Arquitectura Soviética. Entre 1954-1960 trabajó en Pekín como coordinador del capítulo español correspondiente a la Editorial China de Lenguas Extranjeras. No hemos localizado evidencias de haberse integrado en el mundo de la construcción china, aunque él reveló su admiración por la casa tradicional china compuesta por patios y tejados o, según sus textuales palabras, la "vivienda introvertida […], es decir, la solución funcional, constructiva, económica, volumétrica-espacial a base de patios. Es tradición china. Y también mediterránea. Combinada con lo anterior [jardines de secano, piedras escultóricas, techumbre de tejas, etc.] es un mundo realizable en España" (Lacasa, 2017: 162). En definitiva, Lacasa elogió el modelo urbanístico de barrios populares, compuesto por callejuelas íntimas y recoletas (*hutong*) que dan acceso a las viviendas: "Qué sabiduría, qué sentido constructivo, que armonía, qué sensación de que todo está subordinado a una ley general" (ibíd.: 166). Por desgracia, el intenso trabajo y el desconocimiento de la lengua china le impidieron dedicarse al estudio de las ciudades o edificios chinos. Pero al haberse creado, a mediados de los años cincuenta, *China Revista Ilustrada*, una publicación periódica en lengua española, tan informativa como propagandística, compuesta de artículos acompañados con ilustraciones a todo color, revista que Lacasa y su mujer se encargaron de coordinar. Tal vez el recuerdo nostálgico a su primera profesión le animase a divulgar algunos entornos arquitectónicos y monumentales chinos.

Centrémonos ahora en la mejor muestra de arquitectura historicista española que se ve en las calles de Shanghái. Esa muestra pertenece al madrileño Abelardo Lafuente García-Rojo (1871-1931). Él supo reinterpretar de manera magistral los distintos estilos arquitectónicos españoles. Terminó relacionándose de igual a igual con los mejores estudios de arquitectura existentes en Shanghái. Allí se trasladó en 1913 al asumir que sus audaces e

innovadores proyectos arquitectónicos se acoplaban bien a la mentalidad abierta, desinhibida y multicultural de la ciudad. Su concepción medievalista, especialmente andalusí, impregnó de aire neomorisco sus más representativos edificios, como son la reforma interior del teatro-cine Olympic (1914), la residencia unifamiliar de Mr. French (1915), el sugestivo edificio Star Garage (1915) del sefardí Albert Cohen y, desde luego, la mansión veraniega de Antonio Ramos (1924). Él se sintió atraído por el arte hispanomusulmán, por los arcos de herradura polilobulados, así como por la ornamentación floral y geométrica. Sin embargo, los diseños de Lafuente están enriquecidos con un sincretismo arquitectónico que los hace muy originales, porque a un estilo añadía trazas de otro. Por ejemplo, la influencia neomorisca de Star Garage se complementa con elementos decorativos neoclásicos (Leonardo, 2019: 326). La desaparecida casa-procuración de los agustinos en Shanghái (1922) estaba marcadamente influida por el neoplateresco, estilo muy valorado durante las primeras décadas del siglo XX español. Se detecta, por lo demás, alguna huella del estilo neorrománico en la iglesia (no construida) de los padres agustinos en Kweithfu (Shanqiu), e incluso aparecen elementos modernistas en el diseño, compartido con otro arquitecto, de los Apartamentos Washington. Hasta el estilo art déco figura perfectamente conjugado con el resto de los elementos decorativos. Sus proyectos se caracterizan por la abundancia de grandes ventanales y vidrieras cenitales, con el fin de aprovechar al máximo la luz solar. Incluso utilizó estructuras compositivas del agrado chino-español, como los patios abiertos interiores, a los que se engalanaban con arbustos y flores. Así sucedió con los patios del Hotel Majestic[331] y de los Apartamentos Ramos, por lo que se deduce la importancia que prestó el español a la luminosidad natural y al contacto con la naturaleza.

De los más de 40 proyectos arquitectónicos, personales y compartidos con otro estudio de arquitectura, elaborados para Shanghái, Hong Kong y Cantón (ibíd.: 315-420 y 431-433), muchos se realizaron, aunque otros no, quedando como recuerdo algunos planos o meras referencias informativas, como sucedió con la mezquita Mohammadan de Shanghái, la catedral dominica de Fuzhou o el Consulado de Estados Unidos en Suzhou. En casi todos los casos

se trataba de nueva construcción, si bien Lafuente y sus asociados también realizaron proyectos de rehabilitación o reforma interior de hoteles. De hecho, Lafuente dibujó a lápiz el plano representativo del amplio salón de baile abalconado perteneciente al Astor House Hotel. En la actualidad, esa sala está bastante desfigurada por el cerramiento de los balcones y los añadidos posteriores que le restaron magnificencia, profundidad e ingravidez.

Entre los edificios construidos o remodelados por Lafuente en China, se han preservado más de una docena. Unos pocos se encuentran calamitosamente conservados[332]. Confiemos que algún día los responsables del patrimonio histórico-artístico de Shanghái restablezcan su belleza original. Entre los edificios que aún perviven, destacamos los Apartamentos Ramos, el edificio Star Garage, la casa-procuración de los agustinos, la mansión veraniega de Antonio Ramos, ya previamente citados, más otros como el club americano (1918) y el judío (1919), así como la vivienda Rosenfeld (1921-1922) y un par de casas adosadas para Albert Cohen. Su obra más emblemática desapareció. En efecto, Lafuente transformó la amplia residencia de un magnate en el lujoso Hotel Majestic (1924). Tal vez en su época se considerase uno de los más glamurosos hoteles chinos. Del refinado gusto daban fe su fachada de mármol, la exquisita ornamentación interior, los grandes espacios interiores, la comodidad de las habitaciones y el relajante jardín; pero lo que más asombro causaba a los visitantes era el salón de baile, diseñado por su socio Alexander Yaron. Todo ello fue presa de la destructiva piqueta en 1932.

Vale la pena señalar, a modo de observación final, que Shanghái resultó privilegiada con algunas muestras arquitectónicas de estilos arquitectónicos internacionales, especialmente los denominados neorrománico, neoárabe, neogótico, neoclásico, vanguardista, racionalista, etc., convirtiéndose así en una de las pocas ciudades del mundo con tanta recreación de estilos extranjeros. Y aunque no todos los edificios de ese rico patrimonio arquitectónico estén suficientemente cuidados, al menos muestran a las generaciones actuales algunos prototipos de la arquitectura historicista española del primer tercio del siglo XX.

PRIMERAS INTERACCIONES CINEMATOGRÁFICAS. ORÍGENES DEL CINE CHINO EN ESPAÑA. ESPAÑOLES EN LOS INICIOS DE LA CINEMATOGRAFÍA CHINA

Tengamos presente que las películas genuinamente chinas tardaron en llegar a las salas españolas. Su introducción encontraba dificultades técnicas, como la falta de canales de distribución, así como no pocos obstáculos sociales y comerciales, pues se dudaba si el espectador español iba a congeniar con la mentalidad china. Sin embargo, las productoras cinematográficas de Estados Unidos y Europa se aventuraron a rodar películas en sus propios países con personajes, temática y escenarios del continente asiático. De esa manera aparecieron ficticias escenas chinas dotadas de figurantes, ambientación, decoración y argumentos chinescos. Así sucedió, por ejemplo, con las películas *La amargura del general Yen* (1932) y *La garra del gato* (1934), filmadas en Estados Unidos. En cuanto a España, se rodó *Wu Li Chang* (1930), protagonizada por Ernesto Vilches y dirigida por Carlos Borosque. Le siguieron muchos otros films de temática, personajes y escenarios supuestamente chinos, tales como *Fu-Manchú* y *55 días en Pekín* (1963), película rodada en Madrid, si bien resultó agraciada por el asesoramiento sinológico de Marcela de Juan.

¿Cuándo los españoles pudieron ver por primera vez una película auténticamente china? Hay que remontarse al cine mudo. *La Gaceta Literaria* fundó el primer cineclub español con el objetivo de proyectar películas a un público más minoritario que valorase la calidad, el espíritu de vanguardia y un estilo cinematográfico propio, más allá del meramente comercial. Con arreglo a las noticias de prensa[333], en 1929 el cineclub español proyectó dos películas en el Palacio de la Prensa (Madrid): *La rosa que muere* (*Fuhuo de meigui*, 1927, dirigida por Li Minwhei y Hou Yao) y *La rosa de Pu-Chui* (*Xixiangji*, 1927, dirigida por Hou Yao). Federico García Lorca asistió a la proyección. Entre la primera y segunda proyección recitó dos poemas[334]. La primera película era un documental folclórico. Trataba de las ceremonias matrimoniales. Al parecer, fue bien recibida por su valor didáctico; pero *La rosa de Pu-Chui* entusiasmó a la audiencia hasta el punto de proyectarse

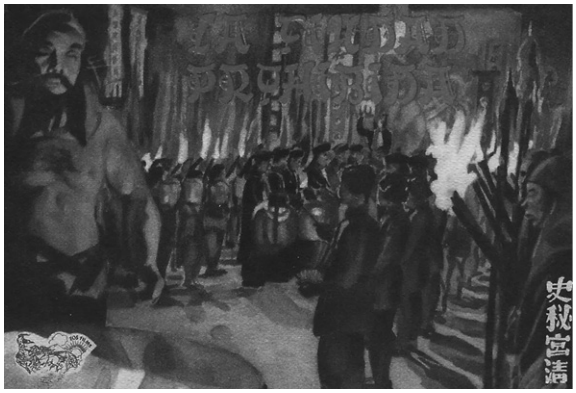
nuevamente, con prórroga incluida, en el Cinema Goya[335]. Este segundo film era un drama de 45 minutos de metraje. Basada en un texto de la dinastía Tang, se reconfiguró como opera china y sirvió de inspiración a pintores y literatos. Al público español le gustó la exótica vestimenta oriental, la lujosa decoración, el sencillo argumento, el trepidante ritmo cinematográfico y la relación amorosa entre los jóvenes protagonistas. Por su parte, la crítica especializada alabó la película, porque era "más avanzada en su técnica, impecable en algunos momentos, y con una admirable ponderación en el juego de sus motivos cómicos y sentimentales, infiltrados de un sutil humorismo"[336].

En cuanto al cine sonoro, se proyectó entre 1952 y 1953 (cine Gran Vía de Madrid[337], teatro-cine Llorens de Sevilla, Aramo o Palacio del Cine de Oviedo, etc.) *La Ciudad Prohibida* (*Qing gong mi shi*, 1948, dirigida por Zhu Shilin), una larga película, rodada en Hong Kong, evocadora de la etapa final Qing, cuando el penúltimo emperador Guangxu intentaba reformar el viejo régimen, pero se enfrentó a su dominante tía, la emperatriz viuda Cixi. Pese al indudable interés histórico y la calidad de los fotogramas, este drama, sobrecargado de diálogos, sin apenas ritmo ni profundidad emocional en los personajes, se hizo algo lento y fatigoso al espectador español[338] (véase figura 7).

La segunda y última cuestión se plantea al indagar el protagonismo español en la historia de la cinematografía china, cuyos orígenes tiene, sin duda alguna, impronta hispana. A partir de ahí, la presencia cinematográfica española fue desvaneciéndose hasta su virtual desaparición tras la fundación de la República Popular China. Volviendo a sus inicios, Shanghái, la ciudad más receptiva a las innovaciones, era la localidad ideal para importar material cinematográfico y enriquecer el ya nutrido mundo del entretenimiento. Ese nuevo espectáculo de imágenes en movimiento estaba llamado a entusiasmar al público, incluyendo a los propios nativos, toda vez que eran admiradores del teatro, los juegos malabares y las mágicas sombras chinescas.

FIGURA 7

ANUNCIO PUBLICITARIO DE LA PELÍCULA LA CIUDAD PROHIBIDA



Fuente: Todocolección.

Las primeras películas vistas por el público en China tenían formato de documental, o bien servían de entretenimiento popular a través de los trucos cinematográficos, la acrobacia, el baile, la magia y las escenas de impacto. Entre todas ellas, sobresalieron dos exhibidas en Shanghái que tienen un inconfundible significado español: *La ciudad de Madrid* (*The city of Madrid*) y *El baile español* (*The Spanish Dance*) (Zhang y Xiao, 1998: 4). Acaso esta segunda película corresponda a las imágenes filmadas por el quinetoscopio de Thomas A. Edison, que lleva por título *Carmencita* (1894). En realidad, las primeras películas llegadas a China procedían de Edison o de Lumiére.

Un grupo de historiadores del cine, así como la *Encyclopedia of Chinese Film* (1998), afirman que el primero en introducir la cinematografía y proyectar la primera película, allá por 1896, en los Jardines Xu de Shanghái (*Xuyuan*), fue el empresario español Galen Bocca (ibíd.), si bien uno de los autores de tal enciclopedia, Yingjin Zhang, rectificó esa fecha inaugural, postergándola a 1899 (Zhang, 2005: 14)[339]. Si realmente los residentes en Shangái fueron en 1896 los primeros chinos que disfrutaron del cinematógrafo (proyector de imágenes en movimiento), su introductor debió ser un colaborador, agente comercial o socio de los hermanos Lumiére, porque ellos inventaron y patentaron el cinematógrafo en 1895, un año antes de que supuestamente se conociera en Shanghái[340]. Al margen de todo ello, ese pionero español es conocido con el inusual nombre de Galen Bocca (Jialunbo o Jailun Baike) (Leyda, 1972: 3)[341]. Poco sabemos de sus señas de

identidad, salvo que se mostró muy dinámico a la hora de proyectar películas en salones de té, en una pista de patinaje, así como en restaurantes o lugares de ocio. Hay muchas incógnitas sobre su identidad, lo que ha dado pábulo a diversas especulaciones. Hay quien se fija solamente en el apellido Bocca para considerarlo italiano. Según ese razonamiento, también podría ser argentino, o de cualquier otro país naturalizado español. Tal vez se tratase de un seudónimo o, simplemente, fuese su nombre comercial. Se ha defendido también que Galen Bocca era un empresario judío con pasaporte español, llamado Bernardo Goldenberg (Toro, 2017: 237). Lo cierto es que se movía con facilidad por el entorno español de Shanghái y se asoció al recién llegado empresario Antonio Ramos, a quién le traspasó todo su equipo cinematográfico y le orientó en el negocio.

Ha llegado el momento de conocer a uno de los primeros promotores de la cinematografía china, y no solamente como temprano exhibidor de películas en salas propias, sino además como distribuidor comercial de películas, productor cinematográfico y propietario de un estudio de rodaje. En aras de la concisión, vamos a descartar sus otras experiencias similares en Filipinas y Madrid. El granadino Antonio Ramos Espejo (1875-1944) —"hombre de arrojo y de negocios", según la afortunada calificación de Marcela de Juan (2021: 136)— llegó a la perla de Oriente en 1903 siendo ya empresario de la exhibición cinematográfica. Sin embargo, al principio se asoció con otros emprendedores españoles, como el citado Galen Bocca y un empresario valenciano llamado Ramón Ramos Ochoa.

Durante los más de 25 años dedicados a desarrollar la etapa fundacional de la cinematografía china, Antonio Ramos tuvo la ocasión de experimentar las actividades más diversas. Regentó una sólida cadena de salas cinematográficas, principalmente en Shanghái (Hongkew; Victoria; Olympic, más tarde conocido por Embassy; National; Carter; Empire; el teatro Palace en Hankow y, finalmente, el China) (Toro, 2013: 956-957), donde se proyectaban películas chinas e internacionales, incluyéndose las producidas, dirigidas o interpretadas por españoles, como sucedió con *Ana Kadova*, película de largo metraje, protagonizadas por Fructuoso Gelabert y Otto Mulhauser (Alhambra Films, 1914), proyectándose a finales de 1915 en los

cines Olympic y Victoria.

Además de dedicarse al negocio de la distribución fílmica, se encargó de producir películas propias. Su estudio cinematográfico de Shanghái, inscrito bajo el nombre comercial Ramos Amusement Company, acogió el rodaje de una serie de películas ajustadas al gusto y preferencias de la población nativa. Tanto la temática como los decorados, escenas y personajes eran chinos, por ejemplo, *Evidence* (1924), dirigida y protagonizada por Shouyin Chen (Toro, 2017: 495-496). Vale la pena justipreciar la huella dejada por Ramos a favor de una cinematografía genuinamente china, toda vez que, al margen de los actores y técnicos por él patrocinados, ayudó a Shouyin Chen a saltar al universo fílmico en calidad de reputado director cinematográfico. No en vano, codirigió distintas películas, financiadas por otras productoras, tales como *Ren xin* (1924) y *Renmian taofua* (1925). Pero las nuevas condiciones sociopolíticas truncaron la deslumbrante carrera cinematográfica del empresario español en Shanghái. Tras haber invertido grandes sumas de dinero, en 1934 ya había vendido o traspasado el negocio cinematográfico, así como sus propiedades chinas (ibíd.).

CAPÍTULO 17

CONTRIBUCIONES MUTUAS: HACIA EL BENEFICIO COMPARTIDO

Llegamos a la última etapa de nuestro viaje por el tiempo, iniciado en la Hispania romana del primer siglo de nuestra era y con final en la España del siglo XX. Hasta ahora sabemos que las aportaciones tangibles e intangibles de cada país al otro son numerosas y diversificadas. Ha llegado el momento de tomar en consideración algunas más. Obviamente, todo nuestro estudio está enfocado desde la perspectiva española. Pero no se puede obviar que China aportó muchos beneficios materiales (la seda, el papel, la pólvora, la brújula, el papel moneda, la porcelana, el timón de codaste, las mandarinas y otros alimentos) e inmateriales (las bellas artes, el sistema de reclutamiento del personal administrativo mediante exámenes públicos, etc.). Todo ello son aportaciones que han beneficiado a la humanidad en general y a España en particular. Ya sabemos que el suministro de mercancías y mano de obra chinas ayudaron a desarrollar las estructuras económicas y socioculturales en la América hispana, Filipinas y la España peninsular. Al mismo tiempo, la plata hispana dinamizó la economía del sudeste chino y sirvió para fortalecer el sistema monetario nacional. Hasta aquí, hemos señalado algunas contribuciones que son ya muy conocidas y pertenecen al dominio público. Pero seamos más originales y expongamos algunas aportaciones menos divulgadas de China a España, y viceversa.

Ya sabemos algo sobre el cultivo de la morera y la manufactura sedera España. Es preciso ahondar algo más. La mejora de la sericultura española se convirtió en una obsesión. Así lo recogen las fuentes históricas. Sabedores del gran impacto comercial, China quiso mantener en régimen de monopolio su crianza y manufactura. Al principio, las autoridades chinas prohibieron revelar el arte de la manufactura. Obligación esta imposible de cumplir, tanto

en los países vecinos como en Occidente. La sericultura española arrancó en la época musulmana, continuando a lo largo de la época cristiana. Inducidos por la alta calidad de la sedería china, fue preciso producirlas con cualidades parecidas, iniciando una mejor crianza de los gusanos, hasta terminar en la manufactura y tintado de sus hilos. En 1572, el virrey de Nueva España, Martín Enrique, informó al rey Felipe II sobre el cultivo del lino y la seda[342]. En 1610 se ordenó enviar "semilla de seda china […] mejor que la que se conoce en España […] [y] con explicación de cómo se cría"[343]. En 1682, el misionero dominico Manuel Trigueros envió "simiente de la seda" desde Cantón a Filipinas con el temor de que germinasen durante la travesía[344]. En los siglos XVIII y XIX se publican obras divulgativas sobre el arte de criar gusanos, por ejemplo, los libros de Elgueta y Vigil (1761), Lanes y Duval (1787), Ruiz de la Escalera (1835), así como Balaguer y Primo (1878).

A veces "insignificantes" aportaciones chinas fueron objeto de la consideración española. Aunque parezca una actividad prosaica, el cónsul español en Shanghái entre 1910 y 1916, Carlos de Sostoa (1913), publicó un informe sobre la manufactura casera de objetos de paja trenzada que se utilizaba en la provincia de Shangdong, y que resultaba conveniente implantarla en España, pues daría trabajo a la población rural, impulsaría la manufactura de sombreros de paja y la materia prima abundaba en la España cerealista. Sin embargo, una de las aportaciones chinas que más han proliferado últimamente, aunque ya se practicaba en la España decimonónica, es la acupuntura. Este modelo de medicina tradicional china ya se ensayaba en 1826, obteniéndose resultados francamente prometedores. El doctor Cayetano Raull curó mediante acupuntura una contracción espasmódica y permanente del músculo orbicular del párpado. La paciente, una niña de tres años, experimentó una clara mejoría después del tratamiento[345]. Al año siguiente se utilizó esta cura para aliviar los dolores musculares y una afección reumática padecida desde mayo de 1825 por Cándido Rodríguez[346]. Gracias a divulgarse las prácticas experimentales, proliferaron estudios e investigaciones sobre las ventajas e inconvenientes de la acupuntura (Huet, 1828). Y ya en la primera mitad del siglo XX salió al mercado el esclarecedor libro del polémico y temperamental médico José

Ninot Ferrán, quien había estudiado el arte de la acupuntura en Filipinas. En cierta medida, fue un adelantado a su época, porque utilizó terapias alternativas, tales como el hipnotismo y la acupuntura, pero al mismo tiempo se convirtió en blanco de amargas críticas médicas al considerar innecesario desinfectar las heridas y recetar extravagantes remedios curativos. Su libro *La acupuntura en la práctica médica china* (1936) constituye el tratado español más novedoso y completo de la época.

Ha llegado el momento de examinar algunas de las aportaciones españolas que favorecieron el bien común de la sociedad china. Iniciemos este recorrido con una contribución expresamente reconocida por la autoridad suprema china. En 2005, durante la visita de Estado a España realizada por el presidente de la República Popular China, Hu Jintao, hizo una declaración en torno a algunas contribuciones españoles a China. Destacó el papel de los españoles en la introducción de "plantas nutritivas como el apio y la zanahoria"[347]. Hemos indagado el momento y las circunstancias que permitieron la entrada del apio en el Pacífico asiático, no hallando otro documento anterior, con valor probatorio, que la crónica de la expedición magallánica alrededor del mundo. El apio silvestre fue un hallazgo casual y no menos providencial para los famélicos marineros de la primera circunnavegación del globo. Lo hallaron en la región más austral del continente americano. Después de cruzar el océano Atlántico y poner rumbo al cono sur americano, se internaron por una ignota, tortuosa y desapacible lengua de mar. Se trataba del estrecho de los patagones (actual estrecho de Magallanes) hasta que el 28 de noviembre de 1520 lograron salir hacia lo que la expedición Magallanes-Elcano llamaría Pacificum. Sabedores que aún les quedaba una larga travesía hasta alcanzar las Indias Orientales, cuando buscaban una vía de salida a ese largo estrecho, Magallanes ordenó desembarcar en la costa de la bahía de las sardinas para aprovisionarse de los alimentos que allí podían hallar (mariscos, sardinas, especies vegetales, agua dulce). La vegetación apenas era comestible, aunque descubrieron gran abundancia de apio silvestre. Permitamos al cronista oficial de la expedición, Antonio Pigaffeta, que nos lo explique con sus propios términos: "Había también hierbas, y aunque algunas eran amargas, otras eran buenas para

comer, sobre todo una especie de apio dulce que crece en la vecindad de las fuentes y del cual nos alimentamos a falta de otra cosa mejor" (Pigafetta, 2020: 33).

Para conservar el apio durante la larga travesía por el océano Pacífico, que duró casi tres meses, hasta aprovisionarse en la isla de Guam, guardaron el apio macerado en tinajas de vinagre. Los navegantes no supieron que el apio salvó la vida a muchos, ya que fue el mejor remedio contra el escorbuto. De hecho, aquellos que no consumieron suficiente apio terminaron sufriendo los letales efectos de la enfermedad. En la actualidad, China cultiva una variedad de apio verde, más cercano al silvestre, por su amargo sabor e intenso aroma, empleado para condimentar los guisos, que contrasta con el más dulce sabor del apio español.

Queda al margen de toda duda el suministro de variedades alimenticias procedentes de la América hispana y portuguesa (chile, cacao, batata, maíz, tabaco, tomate, cacahuete, fruta del dragón o pitaya, etc.) (Pérez-García, 2017), cuyas simientes, tubérculos o esquejes se transportaban en el Galeón de Manila, como así sucedió con la batata (*fan-shu*), introducida en la provincia de Fujian desde la isla de Luzón aproximadamente en 1560. El gobernador de Fujian, Chin Hsueh-tseng (Jin Xuezeng), se encargó de estimular su cultivo en 1592[348]. Gracias a las cosechas se salvaron numerosas familias humildes de padecer hambrunas. Por otro lado, el maíz transformó las cosechas en Yunnan, Kweichow (Guizhou) y Schechwan (Sichuan) durante los primeros tiempos de la dinastía Qing (Spence, 1992: 168). No está de más recordar, en este contexto de aportaciones españolas al enriquecimiento de la variedad alimentaria china, un comentario anotado por Fernández Navarrete en su libro: "Las coles murcianas las han llevado los europeos" (ibíd.).

Otra contribución culinaria española —el chocolate líquido— apenas tuvo repercusión en la población china, sencillamente porque saboreaban una bebida tan antigua y arraigada como el té. Pero nosotros la valoraremos en términos de intercambio cultural. Un producto tan típico español, como es el chocolate a la taza, bebida consumida hasta por los monarcas españoles, fue introducida en el Reino del Centro por los misioneros desde Filipinas y Macao. Debe advertirse que no solamente el rey Carlos III y otros reyes

españoles desayunaban una o varias tazas de chocolate, también lo probó el emperador Kangxi, quien se fiaba de los remedios medicinales proporcionados por los jesuitas, particularmente después de haberle curado la enfermedad de la malaria con la quinina descubierta en Perú. Sabemos que le prepararon la bebida de cacao con canela, chile, azúcar y otros ingredientes, aunque, al parecer, no fue de su agrado[349].

Durante su etapa misionera en Chaozhu, el franciscano Pedro de la Piñuela declaró haber remitido su enfermedad asmática gracias al chocolate que le había llevado Bernardino Mercado (Maas, 1917: 55). Por cierto, Piñuela pidió a sus superiores de Manila que le enviasen semillas de cacao con el propósito de sembrarlas y cultivarlas personalmente (Junyang y Ollé, 2021: 477). Los misioneros españoles demandaban a sus superiores y correligionarios "todo el chocolate que los bienhechores nos quieran mandar de limosna"[350] . Se consideraba una bebida tonificante y saludable, incluso se podía beber durante el ayuno, porque no quebrantaba esa regla eclesiástica ("nos busque [chocolate] para los días de ayuno, que algún alivio hemos de dar a nuestra flaca naturaleza"[351]) y, en el caso de no poder enviar el chocolate ya preparado, al menos solicitaban sus ingredientes para elaborarlos ("mandarme algún poco de chocolate […] y si no […] aunque sea cacao, trayendo todos sus aderezos de vainilla y pimentones, canela; azúcar no es menester, porque acá se halla más barato"[352]). Siendo el chocolate un producto tan español, algunos frailes españoles se quejaban de no recibirlo ("hallándose en China italianos, franceses y portugueses, junto con cuatro pobres españoles, solo a estos ha faltado el chocolate, y a todos los referidos les ha sobrado, y sobra. No es mi sentimiento por el chocolate, que sé pasarme sin él; es por las consecuencias, lo que muchos sacan, no sin rubor nuestro"[353]). No se piense que este manjar era consumido exclusivamente por los misioneros. También servía de obsequio a los chinos como muestra de gratitud por los favores recibidos o como señal de bienvenida a los visitantes ("para agasajar […] es muy a propósito el chocolate"[354]; "ya empiezan a beber estos señores de la China"[355]). A tenor de los escritos misioneros, el consumo de chocolate se extendió hasta el siglo XX y con marca comercial propia. El jesuita Julio Herrera Oria, misionero en Wuhu (provincia de

Anhui), contó una anécdota sobre este particular. Con ironía, señaló que él debía convertirse en "cuasicomisionista" de unos "finos chocolates" vascos, añadiendo que algún historiador local tal vez revelase algún día el siguiente mensaje: "Sibaríticas eran las costumbres populares de esta región durante el primer tercio del siglo XX; no había vivienda, por pajiza que fuese, donde no se hirviera a media tarde el chocolate de los Hijos de Zuricalday" (Herrera Oria, ¿1931?: 199).

Como se recordará, el consumo de chocolate puede simbolizar el intercambio cultural en un doble sentido. China lo importó desde mercados occidentales, pero en Occidente se consumía en recipientes chinos, al menos para ciertos acontecimientos sociales de alcurnia. En España y en toda la América hispana se pusieron de moda las jarras chocolateras, jícaras y mancerinas de loza china. Algunas imágenes de bodegones reflejan esa realidad y entre la vajilla de porcelana china del rey Felipe V figuran piezas para el consumo del chocolate líquido.

Ha llegado el momento de concluir el largo recorrido de las relaciones hispano-chinas. Nos quedamos con una aportación mutua al entendimiento bilateral que, por su carácter inmaterial, no puede palparse físicamente, aunque se halle presente desde los primeros contactos, allá por la segunda mitad del siglo XVI. Desde el desconocimiento y las suspicacias recíprocas, los españoles lograron descubrir qué había detrás de ese inmenso y retraído país. Los sangleyes de Manila dejaron la primera imagen de la civilización sínica, civilización que había quedado mitificada en las épocas medievales. Desde el arribo de López de Legazpi a Filipinas se privilegió a China en el intercambio comercial y la prestación de servicios, ya que podía suministrar a buen precio las mercancías y la mano de obra que demandaban Filipinas, la América hispana y demás territorios de la monarquía hispánica. Pero el gran salto a la realidad territorial sínica se dio con la primera visita diplomática a Fujian en 1575, visita sin logros políticos ni brillantez diplomática, aunque sirvió para conocer sus gentes, autoridades, paisajes, costumbres, protocolos, expectativas y actitudes. Desde ahí hasta el siglo XX se ha mantenido una sólida línea de actuación político-diplomática que se ha respetado hasta hoy. Pese al desconocimiento inicial, las suspicacias y los desencuentros, incluso

en los momentos de crisis, siempre ha primado el espíritu de comprensión y la necesidad de remover los obstáculos que han impedido o dificultado el desarrollo de las relaciones bilaterales. Ambos países superaron momentos críticos. Ejemplos de crisis bilateral aparecen en los años 1603, 1639, 1662 y 1668, precisamente cuando los residentes del Parián se sublevaron contra el poder español. Las revueltas se yugularon con pólvora y sangre. En alguna ocasión, el imperio del dragón —que tenía el deber de velar por la seguridad y bienestar de sus súbditos— exigió explicaciones a las autoridades españolas, aunque finalmente se mantuvieron las relaciones comerciales y de buena vecindad.

Por su parte, España respetó el relevo dinástico Qing cuando privó de un exilio dorado en Manila a un heredero de la decaída estirpe Ming, el príncipe católico Constantino, hijo del emperador sureño Yongli y miembro de la etnia mayoritaria han, evitando así injerirse en los asuntos políticos chinos. El clero hispanofilipino hubiera acogido de buen grado a un católico miembro de la familia real, como llegó a insinuar el padre Fernández Navarrete. Igualmente, la colonia de Fujian y Guangzhou en Manila se habría sentido reconfortada al saber que un príncipe han vivía con ellos. El asunto no pudo ser más espinoso, pues de autorizarse el asilo se habría creado algún riesgo a la estabilidad del régimen manchú, al menos en la franja meridional china.

Los productos de primera necesidad[356] y la mano de obra chinas hicieron viable la presencia española en las islas Filipinas y Carolinas, mientras que la plata novohispana ayudó a engrasar el circuito comercial y financiero chino. Esta es otra manifestación de las aportaciones mutuas. Y si nos trasladamos a la época más reciente, la crisis de Tiananmen (1989) repercutió negativamente en las relaciones de amistad y cooperación con un influyente número de naciones. La entonces Comunidad Europea impuso unas sanciones de carácter militar e institucional. Como miembro de la Comunidad Europea, España no hizo sino secundarlas, pero cuando se levantaron parcialmente, el entonces ministro de Asuntos Exteriores, Francisco Fernández Ordóñez, se apresuró a viajar a Pekín con el propósito de abrir una etapa de normalización política que rompiese el aislamiento diplomático y ayudase a reformar el país en sus numerosos retos políticos y económicos.

China guarda memoria de todo. Aún hoy se reconoce tanto ese gesto del ministro Fernández Ordóñez como la defensa que, en 1932, hizo el representante español, Salvador de Madariaga, por la integridad territorial china en la Sociedad de Naciones.

Respeto, comprensión, no injerencia en asuntos internos, amistad y colaboración. He aquí los componentes de una exitosa política bilateral que se ha mantenido a lo largo de los siglos.

BIBLIOGRAFÍA

Abel-Rémusat, J.-P. (1857): *Élémens de la grammaire chinoise, ou Principes généraux du kou-wen… et du kouan-hoa*, París, Maisonneuve et C., Librariries Éditeurs.

Acosta, J. de (1989): "Carta de México del P. José de Acosta, 15 de marzo de 1587", en F. M. Ricci (ed.), *La China. Las artes y la vida las vistas por el P. Matteo Ricci y otros misioneros jesuitas*, Milán, Ingraf.

— (1894[1590]): *Historia natural y moral de las Indias*, 2 vols., Madrid, Ramón Anglés.

Aduarte, D. de (1962): *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*, vol. I, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Agote, M. de (1789): *Diario de Cantón*, Museo Marítimo Vasco, signatura: R-631, p. 131.

Aguilar, J. de (1861): *El intérprete chino. Colección de frases sencillas y analizadas para aprender el idioma oficial de China*, Madrid, Imp. De M. Anoz.

Agustoni, M. B. (2023): "The *Laozi* and Anarchism", *Dao*, 22, pp. 89-116.

Alcobendas, S. (comp.) (1933): *Las misiones franciscanas en China. Cartas, informes y relaciones del Padre Buenaventura Ibáñez (1650-1690)*, tomo IV y V, Madrid, Estanislao Maestre ed.

Aleni, G. (2018): *Colección de escritos relativos al cristianismo en los tiempos prósperos*, tomo II (edición china).

— (1623): *Zhifang Waiji* (*Crónica de tierras extranjeras*), tomo II.

Alfau de Solalinde, J. (1975): *Nomenclatura de los tejidos españoles del siglo XIII*, Madrid, Real Academia Española, p. 23.

Álvarez y Tejero, L. P. (1857): *Reseña histórica del Gran Imperio de China: obra interesante, curiosa y entretenida por las muchas noticias y minuciosos*

detalles *que contiene sobre este antiguo imperio,* Madrid, Fontanet.
Álvarez del Vayo, J. (1975): *En la lucha. Memorias*, México, Ed. Grijalbo.
— (1964): *China vence*, París, Ruedo Ibérico.
— (1958): *Reportaje en China. Presente y futuro de un gran pueblo*. México, Grijalbo.
Ames, R. (1983): "Is Political Taoism Anarchism?", *Journal of Chinese Philosophy*, 10, pp. 27-47.
Andrés, J. *et al.* (1784-1806): *Origen, progresos y estado actual de toda la literatura* (trad. Andrés, C.), tomo I (tomo II, 1784; tomo III, 1785; tomo IV, 1787; tomo VI, 1793), Madrid, Imp. de Antonio de Sancha.
Andrews, J. F. (2004): "Sanyu and the Shanghai Modernists", *Musée des arts asiatiques Guimet*, en https://lc.cx/44NO-h.
Anonymus Hispanus (¿1348?): "Libro del conosçimento", *Sinica Franciscana*, I, pp. 563-575.
Argensola, B. L. de (2010): *Conquista de las Islas Malucas*, Madrid, Miraguano.
Arnedo, J. A. (1688): "Carta del P. Juan Antonio Arnedo, misionero en la China, a su madre, dándole noticias del país, de sus producciones, costumbres, etc., y del estado de la religión en ella (Cancheu, 13 de octubre de 1688)", *Manuscrito de la Real Academia de la Historia*. Signatura 9/7117 (106).
Asín Palacios, M. (1984): *Abenhazam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, Turner.
Atwell, W. S. (2005). "Another look at silver imports into China, ca. 1635-1644", *Journal of World History*, 16/4, pp. 467-489.
— (1982): "International bullion flows and the Chinese economy *circa* 1530-1650", *Past & Present* 95/1:, pp. 68-90.
Azaña, M. (2000): *Diarios completos. Monarquía, República, Guerra Civil*, Barcelona, Crítica.
Aznar Soler, M. y López García, J. R. (2016): *Diccionario bibliográfico de los escritores, editoriales y revistas del exilio republicano de 1939*, vol. 1, Sevilla, Biblioteca del Exilio.
Balaguer y Primo, F. (1878): *Cría del gusano del moral y otros gusanos productores de seda. Hilado y estudio de la misma*, Madrid, Librería de Cuesta.
Balbo, A. (2022): "The Epistula praefatoria of the Confucius Sinarum

Philosophus: A Rhetorical Analysis in Search of Cicero and Seneca", en A. Balbo y J. Ahn, (eds.), *Empire and Politics in the Eastern and Western Civilizations*, II, Berlín, W. de Gruyter, pp. 111-130.

Barbosa, D. (1946): *Livro em que dá relação do que viu e ouviu no Oriente* (introd. e notas de Augusto Reis Machado), Lisboa, Agência Geral das Colónias, p. 217.

Bender, F. (1983). "Taoism and Western Anarchism", *Journal of Chinese Philosophy*, 10, pp. 5-26.

Bermejo Roldán, J. M. (2019): "La diplomacia española y portuguesa en el conflicto de Manchuria: dos posiciones contrapuestas en la Sociedad de Naciones", *Aportes*, 34/101, pp. 191-213.

Bertuccioli, G. (2003): "Martino Martini's Grammatica Sinica", *Monumenta Serica*, 51, p. 629.

Blasco Ibáñez, V. (1924): *La vuelta al mundo de un Novelista*, tomo II, Valencia, Prometeo.

Blüher, K. A. (1969): *Séneca en España. Investigación sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII*, Madrid, Gredos, pp. 113-165.

Bonialian, M. A. (2019): *La América española entre el Pacífico y el Atlántico. Globalización mercantil y economía política, 1580-1840*, México, El Colegio de México.

— (2012): *El Pacífico hispanoamericano. Política y comercio en el imperio español, 1680-1784. La centralidad de lo marginal*, México, El Colegio de México.

Borao Mateo, J. E. (2017): *Las miradas entre España y China. Un siglo de relaciones entre los dos países (1864-1973)*, Madrid, Miraguano.

— (1998): "The massacre of 1603: Chinese perception of the Spaniards in the Philippines", *Itinerario*, 23/1, pp. 22-39.

Borrás López, E. (1942): *Los hombres del drama. Chiang Kai Shek*, Buenos Aires, Ed. Americalee.

Boxer, C. R. (1946): "Portuguese and Spanish Rivalry in the Far East during the 17th Century", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 2, pp. 150-164.

Brassaï (1964): *Conversations avec Picasso*, París, Gallimard, p. 319.

Brasó Broggi, C. (2023): "De España a Tuyunguan. La integración de un

equipo médico de las Brigadas Internacionales en la Cruz Roja China, 1939-1940", *Historia y Política*, 49, pp. 61-90.

— (2017): "Las Aduanas Marítimas de China y el comercio sino-español, 1900-1930", *Revista de Historia Industrial, Economía y Empresa*, 70, pp. 109-143.

Braudel, F. (1974): *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, Londres, Fontana, p. 285.

Breitenbach, S. (2000): "Introduction", en W. Coblin y J. A. Levi (eds.), *Francisco Varo's grammar of the Mandarin language (1703): An English translation of "Arte de la Lengua Mandarina"*, Ámsterdam, John Benjamins Publishing Company, pp. xix-liii.

Brook, T.; Bourgon, J. y Blue, G. (2008): "The Origins of Lingchi and Problems of Its Legitimacy", en *Death by a Thousand Cuts*, Cambridge, Harvard University Press, pp. 68-96.

Bueno García, A. y Jiménez García, E. (2019): *Catálogo bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjeras. Dominicos españoles e iberoamericanos*, Granada, Ed. Comares.

Bueno García, A. *et al.* (2016): *Dominicos 800 años. Labor intelectual, lingüística y cultural*, Salamanca, Ed. San Esteban.

Buchanan, T. (2012): "Shanghai-Madrid Axis? Comparing British Responses to the Conflicts in Spain and China, 1936-39", *Contemporary European History*, 21/4, pp. 533-552.

Busquets Alemany, A. (2022): "El obispo Juan de Palafox y China: el cambio dinástico Ming-Qing contado desde México", *Huarte de San Juan. Geografía e Historia*, 29, pp. 135-157.

— (2013): "Primeros pasos de los dominicos en China: llegada e implantación", *Cauriensia* 8, pp. 191-214.

Cabanne, P. (1982). *El siglo de Picasso*, Ministerio de Cultura, Madrid, p. 491.

Caboara, M. (2022): *Regnum Chinae. The Printed Western Maps of China to 1735*, Leiden, Brill.

Calderón de la Barca, P. (1990): *La vida es sueño*, Madrid, Espasa Calpe, p. 108

Calleja Díaz, M. E. (1991): "El conflicto de Manchuria en la Sociedad de las Naciones (1931-1933)", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 13, pp. 73-96.

Cano Borrego, P. D. (2016): "Sangleyes: los residentes chinos en las

Filipinas españolas", *Revista de la Inquisición, Intolerancia y Derechos Humanos*, vol. 20, p. 230.

Cantú, C. (s. f.): *Historia Universal* (traducción J. García-Bravo), Barcelona, Gassó Hermanos, tomos VI y XVI.

Caño Ortigosa, J. L. y Lee, F. Y. (eds.) (2022): *El otro ultramar. Crónica de un jesuita en China: relación del padre Adriano de las Cortes del viaje naufragio en Chaucheo de la Gran China*, Madrid, Silex Ediciones.

Cao, J. (2018): "From Ricci's World Map to Schall's Translation of *De Re Metallica*: Western Learning and China's Search for Silver in Late Ming Period (1583-1644)", *Crossroads*, 17-18, pp. 93-138.

Carbonell Tortós, F. (1934): *Geografía Comercial y Estadística*, tomo II, Barcelona, Ed. José Montesó.

Castrillo, G. (1927): "Desde China: Los tratados de odiosa desigualdades", *España y América*, 13 (1 de julio de 1927), pp. 36-44.

— (1918): *El Comercio en Extremo Oriente*, Madrid, Imp. del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús.

Celada, B. (1946): "Literaturas orientales. Literatura china", en C. Pérez-Bustamante (ed.), *Historia de la Literatura Universal*, Madrid, Eds. Atlas.

Celdrán Ruano, J. (2007): "La Administración municipal de Filipinas en el último tercio del siglo XIX: reformismo *versus* autonomismo", *Anales del Derecho*, 25, pp. 429-452.

Cerezo, E. y Villasante, R. (2015): *Jesuitas Españoles en China, 1552-2014*, Taipéi, InforChina.

Cervantes, M. de (1615): *Segvnda parte del ingenioso cavallero Don Quixote de la Mancha* (edición del IV centenario por la Real Academia Española, 2004), Madrid, Alfaguara, p. 547.

Cervera Jiménez, J. A. (2016): "El *Shilu* del dominico Juan Cobo (1593): apuntes sobre su interpretación de algunos conceptos filosóficos chinos", *Revista de Estudios*, 32/1, pp. 496-517.

— (2013): *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*, Madrid, Plaza y Valdés.

Chang, L. S.-Y. (2022): "El aprendizaje del español por parte de los sangleyes según un manuscrito de la Herzog August Bibliothek", *Boletín de la Real Academia Española*, 102(325), pp. 105-144.

Chang, Y. Z. (1970): "Why Did Milton Err on Two Chinas?", *The Modern Language Review* 65/3, pp. 493-495.

Chau, J. (1911): *His work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chï*, St. Petersburg, Printing Office of the Imperial Academy of Science.

Chejne, A. G. (1982): *Ibn Hazm*, Chicago, Kazi Publications Inc., pp. 20-56.

Chen, Ch. (2013): "The combination of Chinese and Western Influences on Chinese Modern Ink Painting with Lin Fengmian, Zhang Ding and Wu Guanzhong as examples", *Art of the Orient*, 2, pp. 165-188.

Chen, Duxiu (1921): "Zhongguo shide wuzhengfu zhuyi" ("Anarquismo al estilo chino"), *Xin Qingnian*, 9/1, pp. 5-6.

Chen, Da (2015): *Aspectos de la traducción en chino moderno. Un breve estudio sobre Ba Jin y su traducción de Castelao*, trabajo fin de grado, Universitat Autònoma de Barcelona, tabla 3, p. 13, en https://lc.cx/7ZbV2u.

Chen, G. (2015): *La poesía china en el mundo hispánico*, Madrid, Miraguano.

Chen, K. (2002): "La vida es sueño a los ojos de un lector chino", en I. Arellano (ed.), *Calderón 2000*, vol. II, Kassel, Ed. Reichenberger, pp. 533-538.

Chen, M. (2021): "El traductor olvidado: Ma Yifu y el primer intento de traducir *Don Quijote* al chino (1905)", *Anales Cervantinos*, vol. LIII, pp. 157-171.

Chen, M. Y. (2004): "Francisco Varo (1627-1687), a Pioneer in the History of Chinese Linguistics", *Journal of Chinese Linguistics*, 32/1, pp. 1-19.

Chen, Q. (2021): *La traducción de la obra de Azorín al chino y su influencia en la literatura china moderna y contemporánea*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

Chen, Y. (2016): "Two Roads to a World Community: Comparing Stoic and Confucian Cosmopolitanism", *Chinese Political Science Review*, 1, pp. 322-335.

Chu, R. T. (2010): *Chinese and Chinese mestizos of Manila: Family, identity, and culture: 1600s-1930*, Leiden/Boston, Brill.

Clarke, J. (2009): "Our Lady of China. Marian Devotion and the Jesuits", *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 41/3, p. 32.

Cobo, J. de (1998): *Beng Sim Po Cam o Rico espejo del buen corazón. El Mingxin Baojian de Fan Liben traducido por Juan Cobo hacia 1590*, Barcelona, Península.

Colón, C. (2006), "Diarios de Colón", en VV. AA., *Viajes medievales*, II, Madrid, Fundación José Antonio de Castro, p. 417.

— (1958): *La carta de Colón anunciando la llegada a las Indias y a la provincia de Catayo (China)*, Madrid, Gráficas Yagües, p. 1.
Comenge y Dalmau, R. (1894): *Cuestiones filipinas. Primera parte. Los chinos (estudio social y político)*, Manila, Tipolitografía de Chofré y Cía.
Confucio (2020): *Analectas* (trad. y ed. Chang, Sh.), Barcelona, Herder.
— (2019): *Analectas* (versión y notas Leys, S.), Madrid, Edaf.
— (2014): *Los cuatro libros* (trad. e introd. Pérez Royo, J.), Barcelona, Paidós.
Cordier, H. (1920): *Histoire genérale de la Chine et de ses relations avec les pays Etrangers*, tomo III, París, p. 113
Corsi, E. (2014): "L'antidotario cinese di Pedro de la Piñuela OFM (1650-1704). Testo e contesto", *Archivum Franciscanum Historicum*, 1-2, pp. 117-147.
— (2021): "La educación musical de Diego Pantoja, S. J.", en VV. AA. (2021), *Diego Pantoja y China. Reflexiones sobre las relaciones históricas entre China y el mundo hispánico*, Pekín, China Social Sciences Press, pp. 152-153.
Cortes, A. de las (1991): *Viaje de la China* (ed., introd. y notas de Moncó, B.), Madrid, Alianza.
Costa, J. (2011): *Memorias*, Zaragoza, Larrumbe.
— (1936): *Ideario español. Ideario de Costa*, (recop. García Mercadal, J.), Madrid, Biblioteca Nueva.
Cotarelo y Mori, E. (1897): *Iriarte y su época*, Madrid, Establec. Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, p. 272.
Crossley, P. K. (2002): *Los manchúes*, Barcelona, Ariel.
Crossley, J. N. y Wah-Cheung Lun, A. (2019): "Chinese characters in the Spanish court: The Manila petition of 1598 to Philip II", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 29/4, pp. 727-744.
Crewe, R. D. (2015): "Pacific Purgatory: Spanish Dominicans, Chinese Sangleys, and the Entanglement of Mission and Commerce in Manila, 1580-1620", *Journal of Early Modern History*, 19, pp. 337-365.
Dawson, R. (1970): *El camaleón chino. Análisis de los conceptos europeos de la civilización china*, Madrid, Alianza.
Defoort, C. y Standaert, N. (eds.) (2013): *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*, Leiden, Brill, pp. 69-94.
Delicado, F. (2019): *La lozana andaluza*, Barcelona, Linkgua.
Díaz, R. (2010): *Porcelana china para España*, Londres, Jorge Welsh Books.

Diaz-Trechuelo Spínola, M. L. (1965): *La Real Compañía de Filipinas*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, pp. 211-212.

Diez de Rivera, A. (1999): "The Spanish Market", *Oriental Art*, XLV(1), p. 39.

Donoso, I. (2013): "Viajeros y aventureros andalusíes en Asia oriental", *eHumanista/IVITRA*, 4, pp. 257-265.

Dr. Huet (1828): "Algunas consideraciones sobre el uso terapéutico de la acupuntura", *Décadas de medicina y cirugía prácticas*, núm. 182, pp. 253-262.

Dueñas, F. de (1580): "Relación de algunas cosas particulares que vimos y entendimos en el reyno de china [...]", *Archivo de la Real Academia de la Historia*, Velázquez, tomo LXXV, fol. 8.

El erudito de las carcajadas de Langling (2010): *Jin Ping Mei*, vol. 1 (trad. A. Relinque), Girona, Atalanta.

El héroe de la China. Comedia heroica en tres actos. Representada por la Compañía de Francisco Ramos (1799), Madrid, Antonio Cruzado.

Elgueta y Vigil, A. de (1761): *Cartilla de la agricultura de moreras y arte para la cría de seda: sus reglas y varias observaciones para el mejor método de practicarlas [...]*, Madrid, Imp. G. Ramírez.

Elorduy, C. (1976): *El humanismo político oriental*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Els, P. van (2013): "How to End Wars with Words: Three Argumentative Strategies by Mozi and his Followers", C. Defoort y N. Standaert (eds.), *The Mozi as an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*, Boston, Brill, pp. 69-94.

Escalante, B. de (2009): "Discurso de la navegación a Oriente y noticia del Reino de la China", en B. Escalante, J. González de Mendoza y F. Méndez Pinto, *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, Córdoba, Almuzara, pp. 3-95.

— (1577): *Discurso de la navegación*, fol. 62, en https://lc.cx/jSDdX7.

Espinosa Antón, F. J. (2014): "La guerra y la paz en Francisco de Vitoria", *Fragmentos de Filosofía*, 12, p. 50.

Eximeno Pujades, A. (1796): *Del origen y reglas de la música: con la historia de su progreso, decadencia y restauración* (trad. Gutiérrez, F. A.), tomo III, Madrid, Imp. Real.

Fairbank, J. K. (1967): "Synarchy under the treaties", en J. K. Fairbank (ed.),

Chinese Thought and Institutions, Chicago/Londres, The University of Chicago Press, pp. 204-231.

Feijoo y Montenegro, B. J. (1765-1774): *Teatro Crítico Universal, o discursos varios en todo género de materias para desengaño de errores comunes* (tomo 1, 1773, Madrid, Imp. de Joachin Ibarra; tomo 2, 1765, Madrid, Imp. de Antonio Perez de Soto; tomo 3, 1765, Madrid, Imp. de Antonio Perez de Soto; tomo 4, 1765, Madrid, Imp. de Antonio Perez de Soto; tomo 5, 1774, Madrid, Imp. de Joachin Ibarra).

Feng, C. (2015): *El descubrimiento de Occidente: los primeros embajadores de China en Europa (1866-1894)* (trad. C. Martín Ramírez), Madrid, Siglo XXI.

Feng, J. (2018): "Pepe Castedo, un pionero de las clases de español en China", *Observatorio de la Política China*, en https://lc.cx/j5AJQo.

Feng, S. (2022): *Edición anotada y estudio del Epítome historial del reino de la China (1620), de Francisco de Herrera Maldonado*, tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, Departament d'Humanitats.

Fernández de Navarrete, D. (1944): *China y Oriente*, Madrid, Eds. La Nave.

— (1676): *Tratados historicos politicos, ethicos, y religiosos de la monarchia de China. Descripcion breve de aqvel imperio, y exemplos raros de emperadores, y magistrados del: con narracion difvsa de varios svcessos, y cosas singvlares de otros Reynos, y diferentes navegaciones […]*, Madrid, Imprenta Real por Iuan Garcia Infançon.

Finlay, R. (2010): *The Pilgrim Art. Cultures of Porcelain in World History*, Berkeley, University of California Press.

Fisac Badell, T. (1997): *El otro sexo del dragón. Mujeres, literatura y sociedad en China*, Madrid, Narcea.

Flynn, D. O. y Giráldez, A. (2000): "Imperial monetary policy in global perspective", en A. M. Bernal (ed.), *Dinero, moneda y crédito en la monarquía hispánica*, Madrid, Marcial Pons, pp. 385-403.

— (1996a): "China and the Spanish Empire", *Revista de Historia Económica*, 14/2, pp. 309-338.

— (1996b): "Silk for Silver: Manila-Macao Trade in the 17th Century", *Philippine Studies*, 44/1, pp. 52-68.

— (1995): "Born with a "Silver Spoon": The Origin of World Trade in 1571", *Journal of World History*, 6/2, pp. 201-221.

Folch, D. (2021): *En el umbral de la China Ming. Las relaciones en el siglo*

XVI de Martín de Rada, Miguel de Loarca, Agustín de Tordesillas, Francisco de Dueñas, Pedro de Alfaro, Navarra, Icaria.

— (2018): "Crime and Prejudice: Ming Criminal Justice as Seen in 16th Century Spanish Sources", *Sinología hispánica. China Studies Review*, 5/2, pp. 1-26.

— (2013): "Se hizo el camino al andar: cómo se trenzaron las relaciones entre China y España", X. Ríos (coord.), *Las relaciones hispano-chinas. Historia y futuro*, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 11-38.

Forner, J. P. (1783): L*os Gramáticos: historia chinesca*, manuscrito digitalizado de la Biblioteca Nacional de España, Mss/4435.

Forster, E. (2018): "1919-The Year That Changed China: A New History of the New Culture Movement", D. Leese *et al.* (eds.), *Transformation of Modern China*, vol. 2, Berlín/Boston, Walter der Gruyter.

Fraser, C. (2016): "The Mozi and Just War Theory in Pre-Han Thought", *Journal of Chinese Military History*, 5, pp. 135-175.

Gallego Roca, M. (1996): *Poesía importada. Traducción poética y renovación literaria en España (1900-1936)*, Almería, Universidad de Almería, p. 210.

García-Abásolo, A. (2008): "La Audiencia de Manila y los chinos de Filipinas. Casos de integración en el delito", en J. L. Soberanes Fernández *et al.* (coords.), *Homenaje a Alberto de la Hera*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Jurídicas, pp. 339-368.

García de Enterría, E. y Fernández, T.-R. (2008): *Curso de Derecho Administrativo. I*, Madrid, Thomson/Civitas, p. 374.

García-Medall, J. (2009): *Vocabularios hispano-asiáticos. Traducción y contacto intercultural*, Soria, Vértere.

García Ruiz-Castillo, C. (2009): "Los fondos de las representaciones diplomáticas y consulares de España en China conservados en el Archivo General de la Administración: su contexto", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 31, pp. 223-241.

García Sanchíz, F. (1926): *Shanghai, la ciudad milagrosa*, Madrid, Ed. Palomeque, pp. 30-31.

Garrido Domené, F. y Astorgano Abajo, A. (2022): "El tratamiento de la música griega en Juan Andrés y sus confluencias con Requeno", en P. Aullón de Haro (ed.), *Idea de la Ilustración: estudios sobre la Escuela Universalista*, Madrid, Verbum, p. 191.

Gaspar, E. (1887): *El Anacronópete. Viaje a China. Metempsícosis*, Barcelona, Biblioteca Artes y Letras.

Geng, Z. (2018): "The concepts and methods of Western Chinese learning in the early period: A study based on Spanish missionary Francisco Varo's Arte de la lengua Mandarina", *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación*, Madrid, Eds. Complutense, pp. 45 y 46.

Gernet, J. (2005): *El mundo chino*, Barcelona, Crítica.

Ginés Blasi, M. (2016): "La colección de moneda china de Eduard Toda i Güell y su venta al Museo Arqueológico Nacional (1877-1887)", *Patrimonio numismático y museos (actas XV Congreso Nacional de Numismática*, Madrid, 28-30 octubre 2014), Madrid, Museo Casa de la Moneda, pp. 353-366.

Giner de los Ríos, H. (1899): *Manual de literatura nacional y extranjera. Antigua y moderna*, Madrid, Victoriano Suárez Ed.

Gómez Carrillo, E. (1895): *Literatura extranjera; estudios cosmopolitas*, París, Lib. de Garnier hermanos.

González de Clavijo, R. *et al.* (1782): *Historia del gran Tamorlan: e itinerario y enarracion del viage, y relacion de la embajada que Ruy Gonzalez de Clavijo le hizo por mandado del muy poderoso señor rey Don Henrique el Tercero de Castilla. Y un breve discurso / fecho por Gonzalo Argote de Molina para mayor inteligencia deste Libro*, Madrid, Imp. Don Antonio de Sancha.

González de Mendoza, J. (1990): *Historia del Gran Reino de la China*, Madrid, Miraguano/Polifemo.

— (1950). *Historia de las cosas notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, Madrid, Aguilar, p. 341.

Granet, M. (2013): *El pensamiento chino*, Madrid, Ed. Trotta.

Graves, L. M. (1965): *Contemporary Chinese Painting in Taiwan*, Tesis, Orbelin College.

Guerrero, R. R. (2018): "Ibn Hazm de Córdoba y el valor de las ciencias", *Revista Española de Filosofía Medieval*, 25, pp. 55-66.

Halde, J. B. du (1735): *Description […] de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise*, vol. 2 y 3, París, Lemercier, p. 226 y 506.

Hernández Mateos, A. (2012): *El pensamiento musical de Antonio Eximeno,* tesis doctoral, Universidad de Salamanca, pp. 400-410, en https://lc.cx/0axHZm.

Herrera Feligreras, A. (2009): "China en la política exterior española

(1969-1973)", *Gerónimo de Uztariz*, 25, pp.105-126.
Hernández Hidalgo, J. L. (2022): "*Arte de la lengua chínica que vulgarmente se llama mandarina*: la gramática sínico-hispánica compuesta por los frailes Juan Rodríguez y José de Villanueva", *Temas americanistas*, 48, pp. 231-339.
Herrera Maldonado, F. de (1622): *Nouvelle histoire de la Chine, ou la mort de la reyne mére du roi de la Chine* […] (trad. Bellefleur Percheron, I. I.), París, Veuve Charles Chastellain.
— (1621): *Epitome historial del reyno de la China […]*, Madrid, Andres de Parra, p. 48.
— (1620): *Epitome historial del Reyno de la China: muerte de su reyna, madre de este Rey que hoy vive, que sucedió al treinta de março del mil y seiscientos y diez y siete. Sacrificios y cerimonias de su entierro. Con la descripción de aquel imperio. Y la introducción en él de nuestra Santa Fe Catholica*, Madrid, Andrés Parra.
Herrera Oria, J. y L. (¿1931?): *En China y Carolinas. Episodios de misiones*, Burgos, El siglo de las misiones, p. 199.
Herrera Reviriego, J. M. (2022): "'Dominar estas islas sería dominaros a vos mismo': las relaciones de colaboración y dependencia entre los Zheng y la gobernación de Filipinas en el marco de la paz de 1663", *Obradoiro de Historia Moderna*, 31, p. 13.
—(2012): "Dos miradas a China en el tránsito de la dinastía Ming a la Qing: las visiones de Sabiniano Manrique de Lara y Juan de Palafox y Mendoza", *Millars*, 35, pp. 111-128.
—Hervás y Panduro, L. (1805): *Catálogo de las Lenguas de las Naciones conocidas, y numeración, división y clases de estas según la diversidad de sus idiomas y dialectos*, vol. 2, Madrid, Imp. de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia.
Hölman, T. O. (2004): *La ruta de la seda*, Madrid, Alianza Ed., pp. 27-28.
Hucker, Ch. O. (1978): *The Ming Dynasty. Its Origins and Evolving Institutions*, Ann Arbor, The University of Michigan.
Imamuddin, S. M. (1981): *Muslim Spain 711-1492 A. D.: A Sociological Study*, Leiden, Brill.
Irigoin, A. (2009): "The End of a Silver Era: The consequences of the Breakdown of the Spanish Peso Standard in China and the United States, 1780s-1850s", *Journal of World History*, 20/2, p. 233.

Irving, D. R. M. (2010): *Colonial Counterpoint: Music in Early Modern Manila*, Nueva York, Oxford University Press.

Isawaki Cauti, F. (1992): *Extremo Oriente y Perú en el siglo XVI*, Madrid, Mapfre.

Jiménez de la Espada, M. (1877): *El libro del conocimiento de todos los reinos: tierras y señoríos que son por el mundo, que escribió un franciscano español a mediados del siglo XIV, y ahora se publica por primera vez con notas de Marcos Jiménez de la Espada*, Madrid, p. 245.

Jordana y Morera, R. (1888): *La inmigración china en Filipinas*, Madrid, Tip. de Manuel G. Hernández.

Joshi, P. N. y Nayeem, M. A. (eds.) (1975): *Studies in the Foreign Relations of India from the Earliest Times to 1974*, Hyderabad, Government of Andhra Pradesh, pp. 356-389.

Juan, M. de (2021): *La China que viví y entreví*, Madrid, La Línea del Horizonte Eds., p. 136.

— (1977): *La China que viví y entreví*, Barcelona, Luis de Caralt ed.

Junyang, Y. y Ollé, M. (2021): "The economy of the Spanish Franciscan mission in China during the 17th century: the funding sources, expenditures, loans and deficits", *Hispania sacra*, 73/148, p. 477.

Khan, M. S. (1991): "Qādī Sā'id al-Andalusī's Tabaqāt al-Umam: The First World History of Science", *Islamic Studies*, 30/4, pp. 517-540.

— (1975): *India in Hispano-Arabic Literature; An Eleventh Century Hispano-Arabic Source for Ancient Indian Sciences and Culture*, Calcuta, N. I., pp. 10-12.

Klöter, H. (2011): "Philippines or Mainland China: Where did Europeans begin to learn and study Chinese languages? Is there a need for paradigm shift?", en Z. Wesolowsky, *The Sixth Fu Jen University international sinological symposium: early european (1552-1814) acquisition and research on Chinese languages: symposium papers*, Taipéi, Fu Jen University Press, pp. 215-239.

— (2008): "The Chinese language through the eyes of Western missionaries: A Hokkien grammar of the 17th century", *Han xue yan jiu ji kan* (*Yuntech Journal of Chinese Studies*), 7/2, pp. 95-118.

Knauth, L. y González Quijano, C. (1970): "El inicio de la sinología Occidental: Las traducciones españolas del Ming Hsin Pao Chien", *Estudios*

Orientales, 5/1, pp. 1-21.
Krahe, C. (2016): *Chinese Porcelain in Habsburg Spain*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica.
Lacasa, L. (2017): *Sobre esto y aquello*, Buenos Aires, Diseño.
Lach, D. F. y Van Kley, E. J. (1993): *Asia in the Making of Europe*, vol. III, Chicago, University of Chicago Press.
Lanes y Duval, J. (1787): *Arte de la cría del gusano de la seda*, Madrid, Imp. Real.
Lao-Tse (2006): *Tao Te Ching. Los libros del Tao* (trad. I. Preciado Idoeta), Madrid, Trotta.
— (1983): *Tao-Tê-Ching* (*El libro del recto camino*), Madrid, Eds. Morata.
Leonardo Pérez, A. (2019): *Abelardo Lafuente García-Rojo (1871-1931). Un arquitecto español en China,* tesis doctoral, Universidad de Alcalá.
Levi, J. (2005): *Confucio* (trad. Galvany, A.), Madrid, Trotta.
Leyda, J. (1972): *An Account of Films and the Film Audience in China*, Cambridge, MIT Pres.
Leys, S. (2016): *Breviario de saberes inútiles: ensayos sobre sabiduría en China y literatura occidental*, Barcelona, Acantilado.
Li, Ch. y Paniagua Pérez, J. (2021): "El Dorado de Wanli: La embajada imperial a las Filipinas de 1603", *Anuario de Estudios Americanos*, 78/2, pp. 415-438.
Li, R. (2024): "The Dilemma and Choices of Indirect Translation: The Transformation of Chinese Classical Novels in Europe from the Early Translations of Yu Jiaoli", *Comparative Literature: East & West*, 8/1, p. 64.
Li, Y. (2016): "*Las misiones dominicanas a finales de la dinastía Ming en China*", en A. Bueno García *et al.*, *Dominicos 800 años*, en https://lc.cx/S4Htrl.
Liu, Y. (2013): "The Complexities of a Stoic Breakthrough: Matteo Ricci's Ershiwu Yan (Twenty-five Paragraphs)", *Journal of World History*, 24/4, pp. 823-847.
Lo, P. (2012): "The Art of War Corpus and the Chinese Just War Ethics. Past and Present", *Journal of Religious Ethics*, 40/3, pp. 404-446.
López Cervantes, G. (1978): "Porcelana oriental en Nueva España", *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 8/1, p. 70.
López Pego, C. (2011): "Misiones de China, 1580-1610. Diego de Pantoja y Alonso Sánchez, alumnos de la Universidad de Alcalá de Henares ¿Palomas

o Halcones?", *Anales Complutense*, vol. XXIII, pp. 121-147.
Lu, J. (2014): "La génesis y el desarrollo de los estudios de español en China", *Anuario* (Centro Virtual Cervantes), en https://lc.cx/QCl72K.
Luca, D. (2020): "China Baroqueries, ca. 1620: Francisco de Herrera Maldonado on the Chinese Language", *The Seventeenth Century*, 35(5), pp. 579-609.
Lucano, M. A. (1984): *Farsalia*, Madrid, Ed. Gredos.
Lundbaek, K. (1976): "Una gramática china del siglo XVIII en español" (trad. Carbó, T.), *Estudios de Asia y África*, 11/3, pp. 325-336.
Luo, Y. (2021): "Estudio preliminar de las ideas de Antonio de Santa María Caballero en torno al Confucianismo", en VV. AA., *Diego Pantoja y China. Reflexiones sobre las relaciones históricas entre China y el mundo hispánico*, Pekín, China Social Sciences Press, pp. 565-600.
Machek, D. (2018): "Stoics and Daoists on Freedom as Doing Necessary Things", *Philosophy East and West*, 68/1, pp. 174-200.
— (2015): "'Emotions that Do Not Move': Zhuangzi and Stoics on Self-Emerging Feelings", *Dao*, 14, pp. 521-544.
Maíllo Salgado, F. (2009): "Sa'id al-Andalusi", *Diccionario Bibliográfico Español*, vol. XLV, Madrid, Real Academia de la Historia, p. 60.
— (introd. y trad.) (1999): *Said al-Andalusi: Libro de las categorías de las naciones*, Madrid, Akal, p. 20
MacKinnon, S. (1996): "The Tragedy of Wuhan, 1938", *Modern Asian Studies*, 30/4, pp. 931-943.
Madariaga, S. de (1977): *Memorias (1921-1936). Amanecer sin mediodía*, Madrid, Espasa-Calpe.
Manchado López, M. (2019): *Manila y su Real Audiencia: convivencia y conflicto (1587-1630)*, Sevilla, Ed. Universidad de Sevilla.
Mao, Z. (1956): "En memoria del Dr. Sun Yat-sen", *Obras escogidas de Mao Tse Tung*, tomo V (ed. de 1977), Pekín, Ediciones de Lenguas Extranjeras, pp. 359-360.
— (1937): "The People of China Express Solidarity With Spain", *International Press Correspondence*, 17/26.
Marcial, M. V. (1997): *Epigramas*, Madrid, Ed. Gredos.
Mark, C. y Rigau-Pérez, J. G. (2009): "The World's First Immunization Campaign: The Spanish Smallpox Vaccine Expedition, 1803–1813", *Bulletin of the History of Medicine*, 83/1, pp. 63-94.

Marina, J. A. (1996): "Prólogo", en C. Fernández-Daza (ed.), *Invitación a la serenidad, Séneca*, Madrid, Eds. Tema de hoy.
Martin, R. M. (1847): *China: political, commercial, and social; in an Official Report to Her Majesty's Government*, Londres, J. Madden, p. 178.
Martín Rodríguez, R. (2020): *Descubriendo al dragón. Historia de las relaciones entre España y China*, Madrid, Los Libros de la Catarata.
Martínez-Robles, D. (2018): *Entre dos imperios. Sinibaldo de Mas y la empresa colonial en China (1844-1868)*, Madrid, Marcial Pons Historia.
— (2007): *La participación española en el proceso de penetración occidental en China: 1840-1970*, tesis doctoral, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, en https://lc.cx/qetkAW.
Martínez-Vigil, R. (1884): *La Orden de predicadores […] seguidas del ensayo de una biblioteca de Dominicos españoles*, Madrid, Librería de D. Gregorio del Amo.
Martini, M. (1665): *Tartaros en China; Historia, que escrivio en Latin el R. P. Matin Martinio, de la Compañia de Iesvs*, Madrid, Ioseph Fernandez de Buendia.
Mas, S. de (1858): *L'Angleterre, la Chine et l'Inde*, París, Jules Tardieu.
Maas, O. (1917): *Cartas de China. Documentos inéditos sobre misiones franciscanas del siglo XVII*, Sevilla, Est. Tip. De S. Santigosa, pp. 64-65; (segunda serie): *Documentos inéditos sobre misiones de los siglos XVII y XVIII*, Sevilla, Antigua Casa de Izquierdo y Compañía, p. 55.
Masclan, E. (1900): "La música en China", *La Música Ilustrada hispano-americana*, 41(1-9), pp. 194-199.
Masip, J. (1907): "Del matrimonio chino", *Anthropos*, 2/4, pp. 715-721.
Mateos, F. (2018): "Diego de Pantoja, compañero del P. Mateo Ricci", en W. Soto Artuñedo (coord.), *Diego de Pantoja, SJ (1571-1618). Un puente con la China de los Ming*, Aranjuez, Xerión, pp. 25-36.
Mateos y de Cabo, O. I. (1998): *Nacionalismo español y europeísmo en el pensamiento de Joaquín Costa: 98 y proyecto de modernización de España*, Zaragoza, Institución "Fernando el Católico (CSIC), p. 99.
McCully, M. (ed.) (1981): *A Picasso Anthology: Documents, Criticism, Reminiscences*, Londres, The Arts Council of Great Britain, p. 120.
Mela, P. *et al.* (1780): *Compendio geographico i historico de el orbe antiguo i descripción de el sitio de la tierra*, Madrid, Antonio de Sancha.
Melcón. A. (1914): *Páginas de la última revolución china*, Madrid, Imp. del

asilo de huérfanos del S. C. de Jesús.
Mencius (1999): *Mencius* (trad. Hinton, D.), Washington, Counterpoint.
Moncó, B. (ed.) (2011): *Relación de la entrada de algunos Padres de la Compañía de Jesús en la China y particulares sucesos que tuvieron y de cosas muy notables que vieron en el mismo Reino: Carta del Padre Diego de Pantoja, religioso de la Compañía de Jesús, para el Padre Luis de Guzmán, Provincial de la provincia de Toledo*, Alcorcón, Instituto de Estudios Históricos del Sur de Madrid "Jiménez de Gregorio".
Montero y Vidal, J. (1895): *Historia General de Filipinas, III*, Madrid, Tipografía de la viuda e hijos de Trello.
Montijano, J. J. (2022): *El teatro chino de Manolita Chen*, Córdoba, Almuzara.
Montojo Jiménez, C. (2004): *La diplomacia castellana bajo Enrique III. Estudio preliminar de la embajada de Ruy González de Clavijo a la corte de Tamerlán*, Madrid, Escuela Diplomática.
Morán Guerra, J. M. (1842): *Relacion de las persecuciones y martirios que sufrieron y actualmente padecen las misiones del Reino de Tunkin, en la Gran China, que están al cargo de los misioneros españoles de la provincia del Santísimo Rosario de la orden de Predicadores de las Islas Filipinas en el Asia*, México, Imp. Vicente García Torres.
Morga, A. de (1890): *Sucesos de las Islas Filipinas, (ed. José Rizal, texto original de 1609)*, París, Librería de Garnier hermanos.
Mo Ti (1987): *Política del amor universal* (trad. Elorduy, C.) Madrid, Ed. Tecnos, p. 110.
Mozi (2012): *Contra el arte de la guerra*, Cànoves i Samalús, Proteus.
Müller, M. (1861): *Lectures on the Science of Language*, vol. I, Londres, Longmans, Green Co., p. 149.
Mungello, D. E. (2012): *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.
— (1985): *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden.
Murillo Velarde, P. (1752): *Geographia historica: de Persia, del Mogól, de la India, y sus reynos, de la China, de la Grande Tartaria, de las islas de la India, y del Japón* (tomo VII), Madrid, Imp. de Manuel de Moya.
Neira, E. *et al.* (2000): *Misioneros dominicos en el Extremo Oriente (1836-1940)*, Manila, Life Today Pubs.

Ninot Ferrán, J. (1936): *La acupuntura en la práctica médica china: sus principios fundamentales: sus ventajas sobre los errores de la práctica médica europea*, Tenerife, A. Romero.

O'Neill, Ch. E. y Domínguez, J. Mª. (dirs.) (2001): *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús (Biográfico-Temático)*, Institutum Historicum, S. I./Universidad Pontificia de Comillas, Roma/Madrid.

Ocio, H. y Neira, E. (2000): *Misioneros dominicos en el Extremo Oriente (1587-1835)*, Manila, Life Today Pub.

Ojeda, A. (2022): *Historia compartida de España y la India*, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 32-38.

— (2020): "Marcela de Juan: puente cultural entre China y el mundo hispánico", en *Cinco historias de la conexión española con la India, Birmania y China*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

— (2017): *España y Vietnam. Una historia común*, Madrid, Los Libros de la Catarata, pp. 61-62.

Ojeda, A. M. (1980): "Relaciones entre España y China desde 1927 hasta 1937", *Cuaderno de Historia Moderna y Contemporánea*, 1, pp. 211-230.

Oliveira, F. R. de (2016): "El camino derecho por donde se ha de andar. La novedad de la vía transpacífica en los itinerarios misionales y laicos sobre la China durante la Unión Ibérica", en C. Yuste López y G. Pinzón Ríos (eds.), *A 500 años del hallazgo del Pacífico. La presencia novohispana en el Mar del Sur*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, p. 158.

Ollé, M. (2002): *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acantilado.

— (2000): *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden, Harrassovitz.

Ordóñez de Cevallos, P. (1947): *Viaje del mundo*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.

Orosio, P. (1982): *Historias*, Madrid, Ed. Gredos.

Ortega y Gasset, J. (1989): *Una interpretación de la Historia Universal*, Madrid, Revista de Occidente.

Ortells-Nicolau, X. (2017): "China en el imaginario visual de la España de principios del siglo XX", *Hispanic Research Journal*, 18/5, pp. 411-438.

Okada, H. (1994): "Dayan Khan as a Yuan Emperor: The Political Legitimacy in 15th Century Mongolia", *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 81, pp. 54-55.

Palafox y Mendoza, J. de (1670): *Historia de la conquista de la China por el tartaro*, París, Antonio Bertier.

Panadero, N. y Saguar, C. (1991): "IsidroVelázquez y "los chinescos" de Aranjuez", *Goya, Revista de Arte*, 222, pp. 339-346.

Pejcochová, M. (2014): "Exhibition of Chinese Painting in Europe in the Inter-War Period: The Role of Liu Haisu as Artistic Ambassador", en M. Huang (ed.), *The reception of Chinese Art Across Cultures*, Newcastle, Cambridge Scholars Pub., p. 190.

Pereira Castañares, J. C. y Neila Hernández, J. L. (2007): "La España de Alfonso XIII en el sistema internacional de posguerra", *Historia Contemporánea*, 34, pp. 117-156.

Pérez, L. (1915): "Fr. Francisco de Jesús Escalona y su relación de China", *Archivum Franciscanum Historicum*, tomo VIII, pp. 558-591.

Pérez Expósito, F. L. (1995): "Aproximación al vocablo china. Origen, usos y acepciones", *Encuentros en Catay*, 9, pp. 22-77.

Pérez-García, M. (2017): "Challenging National Narratives: On the Origins of Sweet Potato in China as Global Commodity during the Early Modern Period", en *Global History and New Polycentric Approaches Europe, Asia and the Americas in a World Network System (XVI-XIXth centuries)*, Singapur, Palgrave-Macmillan, pp. 53-80.

Pérez Plaza, V. (2019): "Julio Álvarez del Vayo: *Give me combat*", en https://lc.cx/l_l-nZ.

Permanyer, A. (2012): "Españoles en Cantón: los diarios de Manuel de Agote, primer factor de la Real Compañía de Filipinas en China (1787-1796), *Itsas Memoria: Revista de Estudios Marítimos del País Vasco*, 7, pp. 523-546.

Pigafetta, A. (2020): *Viaje alrededor del globo*, Madrid, Ed. Verbum, p. 33.

Plinio el Viejo (2010): *Historia Natural*, libro XII, 18(41), Madrid. Ed. Gredos, pp. 71 y 72.

Prieto Lucena, A. M. (1984): *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara 1653-1663*, EEHA-CSIC, Sevilla.

Rada, M. de (1575). *Relaçion Verdadera de las cosas del Reyno de Taibin por otro nombre China y del viaje que a el hizo el muy Reverendo padre fray martin de Rada provinçial que fue de la orden del glorioso Doctor de la yglesia San Agustin. Que lo vio y anduvo en la provinçia de Hocquien año de 1575 hecha por el mesmo*, Bibliothèque Nationale de France, Fonds

Espagnol, 325.9 (MF 13184), f. 15-30.
Rapp, J. A. (2012): *Daoism and Anarchism: Critiques of State Autonomy in Ancient and Modern China*, Londres/Nueva York, Continuum International Publishing Group.
Reina Navarro, A. (2018): "El conflicto chino-soviético: razones del olvido de las *Andanzas* de César M. Arconada", *Revista Historia Autónoma*, 13, p. 282.
Rejano, F. (1991), "Otra etapa", *Diccionario de China*, Málaga, Rafael Inglada, ed.
Ribadeneira, M. de (1947). *Historia de las islas del archipiélago filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Madrid, La Editorial Católica.
Ricci, F. M. (ed.), *La China. Las artes y la vida cotidiana vistas por el P. Matteo Ricci y otros misioneros jesuitas*, Milán, 1989, p. 51.
Río Morillas, M. A. del (2018): "Spain and the Republic of China Taiwan: 'The Sentinels of the West and the East', 1953-1973"", 歷史臺灣 [*Taiwan History*].
— (2017): "La conexión anticomunista sino-española: Chiang Kai-shek y Franco (1953-1973), *Dictatorships & Democracies. Journal of History and Culture*, 5, pp. 249-281.
Ríos, X. (2022): "In Memoriam. Las cuarenta ausencias de Pepe Castedo", *ctxt*, en https://lc.cx/Dq8I5z.
— (2006): "¡Aquí Pekín, habla Pekín!", *IGADI*, en https://goo.su/hyydhDa.
Ripoll, J. (1934): "La música antigua en China", *Algo*, pp. 11-12.
Roca-Ferrer, X. (ed.) (2010): *Flor de ciruelo en vasito de Oro (Jin Ping Mei. Libro de los Otoños y los Inviernos)*, t. 2, Barcelona, Destino.
Rodao, F. (2002): *Franco y el imperio japonés*, Barcelona, Plaza & Janés.
— (1997): "España y el gobierno chino de Wang Jingwei, 1939-1941", *Encuentros en Cathay*, 11, pp. 117-145.
Rojas Zorrilla, F. (1671): *En Madrid, y en una casa. Parte treinta y cinco. Comedias nueuas escritas por los mejores ingenios de España […]*, Madrid, Lucas Antonio de Bedmar, p. 104.
Román, H. (1595): *Repúblicas del mundo: divididas en tres partes* (tercera parte), Salamanca, Iuan Fernandez, p. 221v.
Romano, A. (2018): *Impresiones de China. Europa y el englobamiento del*

mundo (siglos XVI-XVII), Madrid, Marcial Pons.

Romer, F. E. (1997): *Pomponius Mela's Description of the World*, Ann Arbor, The University of Michigan Press.

Ruiz de la Escalera, E. (1835): *Tratado completo sobre el cultivo de las moreras para los gusanos de seda, y modo de cuidar estos para que produzcan mayor cantidad de tan preciosa materia, y que sea de mejor calidad*, Madrid, Imp. de D. Miguel de Burgos.

Salazar, D. de (1897): *Carta-Relación de las cosas de la China y de los chinos del Parián de Manila enviada al Rey Felipe II por Fr. Domingo de Salazar, O. P., primer obispo de Filipinas, Desde Manila, a 24 de junio de 1590.*

Salem, S. I. y Kumar, A. (trad. y ed.) (1996): *Science in the Medieval World. "Book of the Categories of Nations" by* Sāid al-Andalusī, Austin, University of Texas Press, p. XVI.

San Isidoro de Sevilla (1993): *Etimologías* (ed. bilingüe), I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

— (1994): *Etimologías* (ed. bilingüe), II, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Said al-Andalusi (2000): *Historia de la Filosofía y de las ciencias o libro de las categorías de las naciones* (Kitāb Tabaqāt al-umam) (traduc. Llavero Ruiz, E.), Madrid, Ed. Trotta.

Scalapino, R. A. y George, T. Y. (1961): *The Chinese Anarchist Movement*, Berkeley, Center for Chinese Studies, University of California.

Schantz, R. N. (1970): "The International Double Image of China and Catay", *The Historian*, 33/1, pp. 83-92.

Schirokauer, C. y Brown, M. (2011): *Breve historia de la civilización china*, Barcelona, Bellaterra.

Schottenhammer, A. (2019): "Trans-Pacific Connections: Contraband mercury trade in the sixteenth to early eighteenth centuries", T. H. Bentley (ed.), *Picturing Commerce in and from the East Asian Maritime Circuits, 1550-1800*, Ámsterdam University Press, pp. 159-194.

Sebes, J. (2001): "Pantoja, Diego de", en Ch. E. O'Neill y J. Mª. Domínguez (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús (Biográfico-Temático)*, vol. III, Roma/Madrid, Institutum Historicum, S. I./Universidad Pontificia de Comillas.

Semedo, A. (1642): *Imperio de la China i cultura evangelica en el, por los*

religiosos de la Compañia de Iesus, ed. Manuel de Faria e Sousa, Madrid, imp. de Juan Sanchez, pp. 135-143.
Séneca, L. A. (2019): *De la clemencia*, Madrid, Verbum.
— (2007): *Sobre la ira*, La Laguna, Artemisa.
— (1989): *Epístolas morales a Lucilio*, II, Madrid, Gredos.
— (1986): *Epístolas morales a Lucilio*, I, Madrid, Gredos.
— (1980): *Tragedias*, II, Madrid, Gredos.
— (1884): *Consolación a Marcia*, X, párrafo segundo, Alicante, Luis Navarro y Calvo.
— (1629): *Los libros de beneficiis de Luçio Aeneo Seneca a Aebucio Liberal*, Madrid, Emprenta del Reyno.
Sierra de la Calle, B. (2017): "El Museo Oriental de los agustinos de Valladolid, punto de encuentro con el Extremo Oriente", en E. Somavilla Rodríguez (dir.), *Los agustinos en el mundo de la cultura*, Madrid, Centro Teológico San Agustín, p. 197.
Smith, M. M. (1974): "The Real "Expedición Marítima de la Vacuna", in New Spain and Guatemala", *Transactions of the American Philosophical Society*, 64/1, p. 59.
Sola, D. (2018): *El cronista de China. Juan González de Mendoza, entre la misión, el imperio y la historia*, Barcelona, Universitat de Barcelona Edicions.
Song, J. (2018): "Affinity and Influence of Federico García Lorca on the Poetry of Dai Wangshu", *Sinología hispánica. China Studies Review*, 7/2, pp. 133-150.
Sostoa, C. de (1913): *La industria casera de las pajas trenzadas en China*, Madrid, Centro de Información Comercial del Ministerio de Estado.
Spence, J. D. (1992): *Chinese Roundabout: Essays in History and Culture*, Nueva York, W. W. Norton & Company, p. 167.
Stein, G. (2002): *Picasso* (trad. F. Casas), Madrid, Biblioteca la esfera, pp. 82 y 90.
Suárez, F. (1956): *Guerra, intervención, paz internacional*, Madrid, Espasa-Calpe.
Suárez Roca, J. L. (1992): *Lingüística misionera española*, Oviedo, Pentalfa.
Sun, M. (2019): *Las literaturas china y española frente a frente: recepción, influencias y perspectivas*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

— (2021): "Azorín en China", *Anuari de filologia. Llengües i literatures modernes*, 11, pp. 241-250.
Sun, M. y Escribano Angulo, J. M. (2018): "La influencia cultural china en la España moderna: encuentros y desencuentros", *Quaderns De Filologia-Estudis Literaris*, 23, pp. 79-94.
Sun, Y.-s. (1918): *Memoirs of a Chinese Revolutionary. A Programme of National Reconstruction for China*, Londres, Hutchinson & Co. Ltd.
— (1985): *Los tres principios del pueblo*, Taipéi, China Publishing Company.
Swen, L. (2021): ""The Jesuits' Strategic Turn", *Jesuit Mission and Submission*, Leiden, Brill, pp. 50-74.
T'ang, L. L. (1923): "The Problem of Chinese Currency", *Economica*, 8, p. 111.
Tam, P. (1915): *Xiu Zhen Lüsong Hua Wen He Bi Zi Dian (Diccionario español-chino)*, Hong Kong, Xun huan tu shu fan yi bian ji she.
Tato Cumming, G. (1939): *China, Japón y el viejo conflicto chino-japonés*, San Sebastián, Ed. Española.
Toda, E. (1893): *Historia de la China*, Madrid, el Progreso Editorial.
— (1887): *La vida en el Celeste Imperio*, Madrid, Imp. de El Progreso Editorial.
Torres Trimállez, M. (2020): "De la palabra al papel: resistencias y acomodaciones en el discurso evangelizador en China en la Edad Moderna", en T. Mantecón Movellán *et al.* (eds.), *Dimensiones del conflicto: resistencia, violencia y policía en el mundo urbano*, Santander, Ed. de la Universidad de Cantabria, p. 163.
Toro Escudero, J. I. (2017): *Del burdel al emporio cinematográfico: el papel fundamental, olvidado, principal y pionero del soldado español Antonio Ramos Espejo en el nacimiento del cine chino*, tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, en https://goo.su/33hgkJ.
— (2013): "Antonio Ramos Espejo y el primer cine de China", *Cuadernos de Documentación Multimedia*, 24, pp. 956-957.
Tribaldos de Toledo, L. *et al.* (1642): *La geographia de Pomponio Mela*, Madrid, Diego Diaz de la Carrera, p. 77.
Trigault, N. (1621): *Istoria de la China i cristiana empressa hecha en ella por la Compañía de Iesus que, de los escritos del padre Mateo Richo, compuso el Padre Nicolás Trigault […], libro quarto*, Sevilla, Gabriel Ramos Veiarano.
Trujillo-González, V. C. (2010-2011): "Las lenguas de Extremo Oriente y el

español: los diccionarios y gramáticas como primeros instrumentos para la comunicación en Filipinas y China", *Philologica canariensia*, 16-17, pp. 283-304.

Tsou, N. y Tsou, L. (2004): "The Asian Volunteers in the Spanish Civil War: A Report", *Science & Society*, 68/3, p. 344.

Tsou, H.-R. y Tsou, L. (2013): *Los brigadistas chinos en la guerra civil. La llamada de España (1936-1939)*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Ureña, E. M. *et al.* (1992): *El "ideal de la humanidad" para Sanz del Río y su original alemán (textos comparados con una introducción)*, Madrid, UPCO, p. 2.

Valle, R. H. (1933): "El ingenioso hidalgo en México", *Revista Cervantes*, 2, en https://lc.cx/V359_L.

Vega Armentero, R. y Hidalgo Mobellán, A. (comp. y trad.) (1886): "Modelos de literatura china", tomo CXI, Madrid, Imp. Campuzano.

Von Glahn, R. (2020): "The Changing Significance of Latin American Silver in the Chinese Economy, 16th-19th Centuries", *Revista de Historia Económica*, 38/3, pp. 553-585.

— (1996): "Myth and Reality of China's Seventeenth-Century Monetary Crisis", *The Journal of Economic History*, 56/2, pp. 429-454.

VV AA (2017): *Pensamiento y cultura china. Conceptos clave*, vols. 1, 2, 3, 4, 5, Madrid, Ed. Popular.

— (1992): *Poemas chinos de la dinastía Tang (618-907)* (trad. Moral, C. G.), Madrid, Visor, p. 65.

Waley, A. (1935): *The Way and Its Power: A Study of the Tao Te Ching and Its Place in Chinese Thought*, Nueva York, Grove Press.

Weitz, A. (2015): "Infused with the Best Essence of China: Zao Wou-Ki's Early Career", *Orientations*, 46/6, p. 6.

Weng, M. (2024): "The Myth of Mao's China in Sonríe China", *Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies*, 18, pp. 283-285.

Willeke, B. (1945): "Fray Manuel del Santísimo Sacramento The Last Franciscan in Kiangsi, China", *Franciscan Studies*, 5/2, pp. 175-196

Wu, D. (2022): "The cult of geography: Chinese riverine defence during the Battle of Wuhan, 1937-1938", *War in History*, 29/1, 185-204.

Wu, P.-Y. (1979): "Self-Examination and Confession of Sins in Traditional China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 39/1, pp. 5-38.

Xin, W. (2018): "Propuesta de un glosario bilingüe del español-chino", *Léxico y cultura en LE/L2: corpus y diccionarios*, Asociación para la Enseñanza del Español como Lengua Extranjera-ASELE, pp. 901-920.
Xu, Z. (2021): "A Research about the Chinese Terminology in Viaje de la China by Adriano de las Cortes", *Sinología Hipanica, China Studies Review* 13/2, pp. 101-126.
Yamamoto, R. (2017): "Films's Initial Reception in China during Its Period of Infancy", en N. Deocampo (ed.), *Early Cinema in Asia*, Bloomington, Indiana University Press, p. 119.
Yan, H. (2023): "La imagen del derecho Chino en los escritos de los misioneros Europeos del Siglo XVI", *Sinología hispánica, China Studies Review*, 17/2, pp. 1-26.
Yang, P. (2021): "The Trans-Border Arrangement of Ming Pilgrim Flasks and the Narrative of Transculturation in the British Museum", *Museum & Society*, 19/1, p. 38.
Yanping, L. (2018): "Francisco Varo: un gran experto de la lengua china", *Revista Instituto Confucio*, 47/2, p. 28.
Ye, J. (2021): *Pedro de la Piñuela, intercambio cultural y misión franciscana en las periferias del imperio Qing*, México, Palabra de Clío.
— (2017): "La vida misionera del franciscano Pedro de la Piñuela (1650-1704) en China", *Pedralbes*, 37, pp. 59-93.
Yong, J. (2012): *Arte de China* (trad. M. Sautié), Madrid, Ed. Popular.
Yu, J. (2008): "Living with Nature: Stoicism and Daoism", *History of Philosophy Quarterly*, 25/1, pp. 1-19.
Zeng, T. (2021): "Estado actual de las investigaciones sobre la porcelana china en España", *Revista Historias del Orbis Terrarum*, 27, pp. 94-131.
Zhang, K. (2018): *Diego Pantoja y China*, Madrid, Ed. Popular.
— (2014): *Historia de las relaciones sino-españolas*, Madrid, Ed. Popular.
Zhang, Q. (2015): *Making the New World Their Own: Chinese Encounters with. Jesuit Science in the Age of Discovery*, Leiden, Brill.
Zhang, Y. (2005): *Chinese National Cinema*, Nueva York/Londres, Routledge, p. 14.
Zhang, Y. y Xiao, Z. (1998): *Encyclopedia of Chinese Film*, Londres/Nueva York, Routledge.
Zhenjiang, Z. (1998). "Hispanismo en China", *Moenia*, 4, pp. 29-32.
Zhou, M. (2020): "Impacto cultural de los reales españoles en el sur de

Fujian", *Quiroga*, 17, pp. 104-116.
Zhu, D. (1956): "En memoria del Dr. Sun Yat-sen, gran maestro de la Revolución democrática de China", *Obras escogidas* (ed. de 1986), Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, pp. 413-416.
Zimmermann, K. y Kellermeier-Rehbein, B. (eds.) (2015): *Colonialism and Missionary Linguistics*, Berlín, De Gruyter.
Zozaya, J. (1969): "El comercio de Al-Andalus con el Oriente: nuevos datos", *Boletín de la Asociación Española de Orientalista*, año 5, pp. 191-200.
Zwartjes, O. (2014): "El Vocabulario de letra china de Francisco Díaz (ca. 1643) y la lexicografía hispano-asiática", *Boletín Hispánico Helvético*, 23, pp. 57-100.

NOTAS

1 . Debe advertirse que una de las primeras traducciones de su obra latina al castellano, realizada por Luis Tribaldos de Toledo en 1642, ya se identifica a los seres con los chinos. Véase Tribaldos de Toledo *et al.* (1642: 77).

2 . Claro está que esos hilos de seda existentes de manera natural en los árboles se debían a los gusanos silvestres que habitaban en las propias moreras, como dejase claro muchos siglos después Domingo Fernández Navarrete (1676: 34), quien precisó que "en la provincia de Xang Tung [Shandong] hay gusanos silvestres de seda, donde se crían, labran sus capullos, se hacen de ellos excelentes piezas, y muy fuertes".

3 . "Zigong dijo: Lo que no quiero que los demás me hagan a mí, tampoco se lo hago yo a los demás" (Confucio, 2014: 93). Citado también por Leys (2016: 365).

4 . Ibíd.: 9, 22, 55, 81, 96, 101, 122, 135, 136, 140, 142, 167, 186, 193, 198, 199, 212, 214, 222, 227, 242, 431, 445 y 493.

5 . Sobre la problemática identificación entre confucianismo y estoicismo, véase Chen (2016: 322-335).

6 . Confucio (2014: 86). La máxima está recogida en *Analectas*, libro IV, IV.

7 . Ibíd.: 85. Esta máxima aparece en *Analectas*, libro IV, I.

8 . Ibíd. La cita pertenece a *Analectas*, libro IV, III.

9 . Ibíd.: 178. Esta sentencia confuciana se encuentra en *Analectas*, libro XV, XXXIII.

10 . Puede consultarse esta máxima en *Analectas*, libro XVII, VI.

11 . Confucio decía: "Contra un soberano humanitario no puede levantarse grandes masas", a lo que Mencio comentó: "El príncipe que ama la benevolencia no tiene enemigos en parte alguna" (Confucio 2014: 285. La cita corresponde al *Libro de Mencio,* libro IV, VII). Por su parte, Séneca aconsejaba a Nerón que "a nadie conviene más la clemencia que a los príncipes y reyes. Una fuerza poderosa no tiene gloria ni honor sino en cuanto puede ser útil; y es azote grande un poder que solamente es apto para dañar. En una palabra, la grandeza no es estable ni está bien asegurada sino cuando todos saben que existe, no tanto sobre ellos sino para ellos; cuando diariamente se

demuestra que la solicitud del príncipe vela por el bien de cada uno y de todos" (Séneca, 2019: 15).

12 . Sobre las diferencias y concomitancias entre el taoísmo con el estoicismo, véase, con carácter orientativo, Yu (2008) y Machek (2015 y 2018).

13 . Hemos resumido el poema 67 del *Tao Te Ching*.

14 . Claro está que ese amor universal debe exigirse a todos, sin exclusiones. Así, "si una persona ama a los demás, consecuentemente los demás también le aman; si una persona beneficia a los demás, consecuentemente los demás también le benefician" (Mozi, 2012: 50). Esa concepción del amor o fraternidad universal sin discriminación alguna desencadenó una dura crítica por parte de la escuela confuciana, pues no se entendía por qué el amor indiscriminado a todos debía equipararse al amor natural que dispensan los padres a los hijos. Según estimaba Mencio, quienes no reconocen el amor a los padres son como las bestias.

15 . En la página 68 afirma que "la fraternidad y el intercambio de beneficios mutuos son algo bueno y fácil de practicar de innumerables maneras".

16 . En esa época se confundieron las obras del padre con las del hijo.

17 . Cervera (2013: 356) estima que esa obra está atribuida a Cobo, o bien es de dudosa autoría.

18 . El título de la obra en latín es el siguiente: *Sententiae plures et graves philosophorum etiam gentilium, ut Senecae et similium, ex eorum libris excerptae, et sinicae reditae.*

19 . Carta de Matteo Ricci a Claudio Acquaviva, Prepósito General de la Compañía de Jesús (10 de diciembre de 1593). Esta carta aparece parcialmente reproducida en Balbo (2022: 118).

20 . Puede consultarse un estudio más detenido de la obra *Ershiwu Yan* en Liu (2013: 823-847).

21 . Con términos más concretos y específicos, Orosio (1982, I: 87-88) dice: "Asia tiene, hacia la mitad de su cabecera, en el océano oriental, la desembocadura del río Ganges; a su izquierda, el promontorio Caligardamana, bajo el cual se encuentra, hacia el sudeste, la isla de Taprobane, a partir del cual el océano empieza a llamarse ya Índico; a la derecha, el promontorio de Samara […]; bajo este promontorio se encuentra, en dirección al norte, la desembocadura del río Otorogorra, a partir del cual el océano se llama sérico".

22 . En relación con la identificación de comerciantes y viajeros andalusíes trasladados a China, véase Donoso (2013: 257-265).

23 . Véase *Highlights of China*, 2004, Shanghái, Shanghai Translation Publishing House, pp. 251-252.

24 . Casi todas las anotaciones en torno a Said al-Andalusi y su obra están tomadas de Ojeda (2022).

25 . En relación con Ibn Hazm, puede consultarse a Asín Palacios (1984), Chejne (1982) y Guerrero (2018). Como opinión contraria al magisterio ejercido por Ibn Hazm sobre Said al-Andalusi, véase

Maíllo Salgado (2009).

26 . Esta y las restantes notas informativas sobre las invenciones chinas proceden de las páginas 238-258 del ya mencionado ensayo *Highlights of China* (2004). La referencia al taller español pionero en la fabricación del papel en 1550 aparece en la página 254. De todas maneras, la noticia sobre la primera fabricación de papel en Europa es bien conocida. Véase, por ejemplo, Braudel (1974).

27 . Dentro de las distintas versiones de *Tabaqat*, algunas hacen alusión a la figura de Buda.

28 . Conviene indicar que el jesuita burgalés Jerónimo Tovar publicó un ensayo sobre una antigua inscripción judía en China. Consúltese su obra "Inscriptions juives de K'ai fong fu", *Variétés sinologiques*, 17 (Shanghái, 1912).

29 . Hemos empleado la versión comentada que, bajo ese mismo título, publicó Marcos Jiménez de la Espada.

30 . Jiménez de la Espada (1877: 245) considera que el reino de Trimic es realmente Tíbet.

31 . Consúltese el estudio sobre la doble imagen que se tenía de Catay y China en Schantz (1970).

32 . Tamerlán pudo llamar ladrón y enemigo a Chu Yuanzhang o bien a Zhu Di, pues este había encabezado cinco expediciones bélicas contra los mongoles. No se descarta tampoco que esa invectiva, tan peyorativa y hostil, se dirigiera a ambos, los máximos responsables Ming.

33 . Hidehiro Okada identificó a Chuyscan con Toquz Temür Usqal Khan, un sucesor al trono de la dinastía Yuan septentrional. Al mismo tiempo, argumentó que en el siglo XV Catay no se asimilaba a China. Véase este interesante ensayo en Okada (1994). Sin embargo, resulta difícil aceptar el hecho de que el orgulloso Timur mostrase, en presencia de Clavijo, tanto odio a ese caudillo de escaso poder militar y no lo hiciera con el imperio Ming, que había desalojado a los mongoles del trono chino. Asimismo, Clavijo hizo un breve comentario sobre el comercio Catay-Samarcanda. Las mercancías eran genuinamente chinas (seda, porcelana, perlas, ruibarbo, etc.). Él percibió el enrarecimiento de las relaciones entre esos países. Poco después de abandonar Samarcanda, se inició la frustrada tentativa timúrida de conquistar el imperio Ming. Debe aceptarse que China había humillado al conquistador de las estepas enviando varias embajadas recaudadoras de tributos, siendo las últimas recibidas con manifestaciones de hostilidad y desprecio. Aún más, Timur ordenó ejecutar a dos embajadores del emperador Hongwu. Con relación a este enrarecido contexto político, consúltese a Hucker (1978: 63).

34 . Según Clavijo, Chuyscan quiere decir "emperador de nueve imperios", mientras que los chacatays (pueblo mongol descendiente de Chagatay Kan) lo llaman despectivamente "puerco" (ibíd.: 152). Ignoramos si existe alguna relación con la afirmación de Clavijo, pero en tiempos de Zhu Yuanzhang se establecieron nueve zonas fortificadas al norte de la frontera china para defenderse de las incursiones mongolas. Todas esas áreas defensivas recibieron el nombre de nueve fronteras o nueve áreas protectoras.

35 . Recuérdese en este sentido a Anonimus Hispanus y a González de Clavijo.

36 . La expresión también evoca un sentimiento de florecimiento estético, pues "el término Zhōng *huá* es una abreviatura formada por *Zhongguo* y *Huaxia*, donde *huá* también significa 'flor' o 'florido' y se usaba en forma de analogía con su espléndida figura". Véase VV AA (2017, vol. 1: 122).

37 . Carta número 96, Cochín (India), 29 de enero de 1552, incluida en *Textos escogidos de San Francisco Javier. Cartas de Viaje*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2017, pp. 303-304.

38 . Según Rada (1575: 21), "la tierra que comúnmente llamamos China […] pero su propio nombre es Taybin, el cual nombre le puso el rey Hombu [Hongwu]".

39 . Este fragmento corresponde a la obra de Matteo Ricci *Commentarj della Cina*, transcrito por Franco María Ricci (1989: 51).

40 . "Carta del Padre Diego de Pantoja, Religioso de la Compañía de IESUS, para el padre Luys de Guzman […]". Texto transcrito por Moncó (2011: 101 y 136).

41 . Ibíd.: 101.

42 . "De ordinario, vienen de la gran China a Manila, mucha cantidad de somas y juncos cargados de mercaderías". Véase Morga (1890: 351).

43 . La comparación de la tez española con la ceniza blanca aparece en *Dong Xi Yang Gao* (*Estudios sobre los océanos del este y del oeste*) de Zhang Xie (1617). También indica que tiene ojos de gato, boca de águila, así como la barba espesa y ondulada (Folch, 2021: 71). Para Chang (2022: 117, nota 32), la expresión que utilizó Zhang Xie para describir la piel de los españoles fue "la cara pálida como polvos de talco".

44 . Los chinos habían comerciado durante siglos en ese archipiélago, pero solamente vieron la plata durante la época española.

45 . Sin embargo, Cai Ruxian, residente en Cantón, se confunde gravemente al situar Luzón en la "sección sudoeste del mar". Véase Zhang (2015: 290).

46 . Tal apreciación corresponde a Zhang (ibíd.). Según Folch (2021: 71), el texto chino con más información sobre los ganxila es el *Dong Xi Yang Gao,* que contiene un esfuerzo tan importante como desconcertante para entender a los ganxila.

47 . Memorial del ministro de Justicia Huang Ke-zuan, 10 de junio de 1621, Zhong-yang Yan-jiu yuan *Ming Shi-lu*, vol. 125, p. 465-467.

48 . Véase la *Relación del viaje que hicimos a la China* (1575) en Folch (2021: 176 y 243).

49 . López de Gauna, M. *Relazión (sic) de azogues para la China*, AGI, México 22 (México, 21 de julio de 1591 a 12 de febrero de 1592).

50 . Consúltese, entre otros documentos, *Petición sobre enviar azogue de China a Nueva España*, AGI, Filipinas, 28, N.153; *Carta del conde de Lizárraga sobre azogue de China*, AGI, Filipinas, 129, N.150; *Expediente sobre remisión de azogue a Nueva España*, AGI, Filipinas, 212, N.1; *Respuesta del virrey de México sobre comprar azogue en China*, AGI, Filipinas, 331, L.9, fols. 79v-81r; *Orden a Curucelaegui de comprar azogue en China para México*, AGI, Filipinas, 331, L.8, fols. 284r-285r; *Respuesta a Cruzat sobre envío de azogue de China a México*, AGI, Filipinas, 331, L.9, fols. 81r-83r; *Carta del conde de Galve y virrey de Nueva España dirigida al rey, informándole sobre el ensayo de una carga de azogue […]*, Archivo Histórico de la Nobleza, Osasuna, CT. 56, D. 50; *Orden al conde de Galve sobre compra de azogue en China*, AGI, Filipinas, 331, L.8, fols. 285v-286r; *Carta de Fausto Cruzat sobre Azogue de China*, AGI, Filipinas, 15, R.1, N.8; *Orden a la Audiencia sobre compra de azogue en China*, AGI, Filipinas, 331, L. 8, fols. 300v-301r; *Orden sobre prohibición de comercio de azogue de la China*, AGI, Filipinas, 332, L.11, fols. 273v.

51 . González de Mendoza reproduce los escritos de Martín Ignacio de Loyola en su obra diciendo: "[…] Traen a ellas [Filipinas] los mercaderes chinos […] más de veinte navíos cargados de […] mucho azogue" (González de Mendoza, 1950: 341).

52 . *Carta de Francisco García del Fresno, dando cuenta de haber llegado a Nueva España en el año 1661 por el situado; pondera la providencia que ha tenido el virrey en el socorro de aquellas islas [Filipinas] tanto de gente de guerra como de dinero. Añade la necesidad que está padeciendo también en Nueva España por la falta de azogue*, México, 10 de febrero de 1663 (AGI, Expediente sobre los socorros y el situado de Filipinas, Filipinas, 23, R. 2, N. 4).

53 . Carta parcialmente transcrita por Zhang (2018: 89).

54 . Así se deduce de los relatos viajeros escritos por Martín de Rada y Miguel de Loarca.

55 . Relación de Martín de Rada en Folch (2021: 141).

56 . Esa desconfianza al comerciante extranjero es muy antigua. Se remonta a la China milenaria. Se ha afirmado que, durante las dinastías Han y Tang, los mercaderes de la legendaria Ruta de la Seda tenían alojamientos restringidos a determinados barrios de Chang'an y Luoyang. A veces se les reservaba un recinto completamente cercado a las puertas de la ciudad. Véase Hölman (2004: 27-28).

57 . Despacho de Sinibaldo de Mas al Primer Secretario de Estado, n.º 1 (21 de febrero de 1864), *Archivo España-China, 1800-1950*.

58 . El castellano Bernardino del Castillo Maldonado expresó semejante sospecha en una carta fechada el 7 de julio de 1603. Véase Li y Paniagua (2021: 429).

59 . Cita procedente de la *Relación de Miguel de Loarca*, transcrita por Folch (2021: 225).

60 . Ibíd.: 246.

61 . Ibíd.: 248.

62 . Confróntese los comentarios y datos aportados por Rada en Folch (2021: 162).

63 . Véase la *Relación de Miguel de Loarca* en Folch (2021: 246).

64 . Folch suministra la composición desglosada del ejército Ming según las relaciones de Rada y Loarca en un cuadro final (Folch, 2021, apéndice 6: 394).

65 . En 1575, cuando llegó la delegación diplomática española al sudeste de China, ya existían varias versiones del *Guangyutu* actualizadas al periodo Ming, como la de Luo Hongxian (1555 y ediciones siguientes), así como la de Hu Song (1551 y 1556).

66 . Rada sumó erróneamente los ejércitos acantonados en las 15 provincias chinas, ya que la suma total de los soldados de infantería es 4.114.500 y no los 4.178.500.

67 . Datos aportados por Rada en Folch (2021: 162). Otra vez se equivoca Rada en el cómputo final de toda la caballería china, ya que la suma exacta es 788.000 y no 780.000.

68 . Datos aportados por Loarca en Folch (2021: 248). Sobre esa base, nosotros hemos revisado el cálculo final de Rada y Loarca.

69 . Rada incluye en su suma total de efectivos a 64.000 soldados de más en infantería y 8.000 soldados de menos en caballería.

70 . En ese sentido, véase Morga (1890: 115-116).

71 . En relación con la rivalidad hispano-lusa, véase el clásico estudio de Boxer (1946).

72 . Cuando los portugueses recibían información sobre la presencia castellana en territorio chino, transmitían sus protestas a Manila. Así sucedió con las cartas del capitán mayor de Macao, João de Almeida, y del obispo de Macao, Leonardo de Sá, al gobernador de Filipinas, Gonzalo Ronquillo (24 de junio de 1582 y 10 de febrero de 1583, respectivamente).

73 . Téngase presente que también había chinos sumamente críticos con la querencia conquistadora de los españoles. Recordamos, a tal respecto, las palabras de Zhang Xie en *Dong Xi Yang Gao* (1617): "De naturaleza son extraordinariamente ávidos y no hay país al que no lleguen. Y en cuanto llegan hacen planes para invadirlo y conquistar a la gente" (citado por Folch, 2021: 72).

74 . Si el lector desea conocer una opinión más crítica de la diplomacia Ming, puede consultar la carta de D. de Pantoja a L. de Guzmán, cuyo texto está reproducido en Moncó (2011: 183-184).

75 . "Relación del descubrimiento, conquista de Luzón", *Archivo General de Indias*, signatura: PATRONATO,24,R.25.

76 . AGI, "Expediente sobre la expulsión de los sangleyes de Filipinas", FILIPINAS,28, N.131.

77 . Cifras aportadas en el riguroso estudio de Comenge y Dalmau (1894: 94).

78 . Una visión más completa de las causas, desarrollo y consecuencias del alzamiento de 1603, según las crónicas españolas y chinas, en Borao (1998: 22-39).

79 . Consúltese el detallado estudio de esta carta-denuncia en Crossley y Wah-Cheung Lun (2019).

80 . Véase la carta de Curucelaegui remitiendo la causa contra los sangleyes panaderos del Parián: AGI, FILIPINAS,69,N.1. Fols. 1r-3v.

81 . El Archivo General de Indias conserva numerosos expedientes sobre la organización y candidatos a ese cargo. Véase por todos la Real Cédula ordenando que el fiscal de la Audiencia de Manila ejerza también el cargo de protector de los sangleyes de aquella ciudad, y que por esta ocupación no pueda llevar más que 600 pesos que se le han de pagar de la Caja de dichos sangleyes: AGI, FILIPINAS,330,L.4,F.32R-33V.

82 . Pese a ello, el obispo Domingo de Salazar exigió a los chinos cristianos cortarse el pelo al estilo europeo, por lo que se provocó de manera arbitraria un choque cultural que, a la postre, resultó nocivo para los intereses evangelizadores.

83 . Véase "Expediente sobre el establecimiento de gremios entre los naturales de Manila", AGI, FILIPINAS,189B,N.23. Conocemos un caso de impugnación de cargos a chinos elegidos por los propios chinos. Véase "Irregularidades en las elecciones en el gremio de chinos", Archivo Histórico Nacional, Ultramar, 5228, Exp. 31.

84 . Sobre esta cuestión, consúltese Celdrán Ruano (2007: 429-452).

85 . En determinadas ocasiones las autoridades eclesiásticas criticaron ante las autoridades civiles el permiso para desarrollar juegos chinos de azar, puesto que los consideraban cercanos a la idolatría; sin embargo, la prohibición de tales juegos, como el metua, no resultaba una tarea sencilla, porque suponían una fuente de ingreso para la Hacienda filipina y, además, se seguiría jugando de forma clandestina. Véase *Real Cédula a Diego Camacho y Ávila, arzobispo de Manila, encargándole que discurra con el gobernador y con la Audiencia de esas islas la forma de desarraigar los juegos de metua de que usan los sangleyes*, AGI, FILIPINAS,332,L.10, fols. 201v-203v.

86 . "Cartas de José de Torralba sobre donativo para el sitio de Barcelona", AGI, FILIPINAS,169,N.13.

87 . *Carta a S. M. de Fr. Francisco Martínez, prior del convento agustiniano de Macao, haciendo relación del reino de Japón, de su viaje a China y de lo mal recibido que fue de los portugueses y jesuitas* (AGI, Audiencia de Filipinas, 79).

88 . Sobre el tratamiento chino clásico del recurso último a la guerra cuando ya no existe opciones mejores, véase Lo (2012: 409-411).

89 . Mencio aconsejó al duque Wen de Teng prepararse para una guerra defensiva: "Cave fosos y levante murallas, que proteja al pueblo, que se prepare para morir y que haga de forma que el

pueblo no lo abandone" (Confucio y Mencio, 2014: 234. La cita pertenece al *Libro de Mencio*, Libro I, XIII).

90 . Ibíd.: 232. La referencia figura en el *Libro de Mencio*, libro I, X.

91 . Ibíd.: 232-233. Este argumento justificativo de la guerra aparece en el *Libro de Mencio*, libro I, XI.

92 . Véase un estudio de esta colección sobre el arte de la guerra en Lo (2012: 404-446).

93 . También puede traducirse el título del libro con los siguientes términos: *Contra la agresión militar*. Así se indicaría desde el principio que Mozi, experto en armamentos, tácticas y estrategias militares, no mostró oposición a las guerras defensivas.

94 . En otro pasaje, Mozi añade: "Cuando un gran Estado ataca a uno pequeño, en el Estado atacado los labradores no pueden dedicarse a sus tareas de la labranza, ni las mujeres a las de sus telares. Están ocupados en la defensa del Estado. Los atacantes tampoco pueden dedicarse a sus trabajos de labranza y sus mujeres no pueden trabajar en sus telares ocupadas como están en atacar" (ibíd.: 155-156).

95 . Ya en 1976 Carmelo Elorduy escribió que los soldados de Mozi fueron, hace dos siglos y medio, los antecesores del ejército de paz de las Naciones Unidas, es decir, los cascos azules. Véase Elorduy (1976: 248). Por lo demás, Chris Fraser estima que Mozi contemplaba como legítima la guerra de "intervención humanitaria" (Fraser, 2016, p. 136).

96 . "Bellum defensivum quilibet potest suscipere et gerere, etiam privatus". VITORIA, F. (s. f.): *De iure Belli*, núm 3.

97 . Sucede que la voz *ofensiva* es equívoca y puede originar algún tipo de confusión. De acuerdo con el *Diccionario de la lengua española*, significa tanto "que ataca o sirve para atacar" (agresividad física) como "que ofende o puede ofender". Así pues, la escuela española del derecho de gentes enseña que las guerras ofensivas sirven para castigar con las armas al culpable por la ofensa recibida (la llamada injuria grave), aunque también sirven como medidas reparadoras de un agravio previo, es decir, para resarcir los daños y perjuicios injustamente causados por otro.

98 . Véase la carta en Acosta (1587: 95-96).

99 . Hasta el clero español compartía la divisiva política internacional de "halcones y palomas". Véase, en este contexto, López Pego (2011: 121-147).

100 . Cédula Real de 29 de abril de 1577, AGI, Patronato, 24, R, 37.

101 . AGI, Indiferente General, 739, N. 240.

102 . Ibíd.

103 . También habría consultados algunos volúmenes chinos pertenecientes a las bibliotecas de El

Escorial y de la Santa Sede. Véase Sola (2018: 284-285).

104 . Así lo manifiesta Folch (2021: 102).

105 . La narrativa corresponde más a Miguel de Loarca que a Martín de Rada (véase Folch, 2021: 109).

106 . En realidad, la crónica atribuida a Alfaro pertenece más bien a Agustín de Tordesillas y Francisco de Dueñas (ibíd.)

107 . Mendoza reconoce que del capítulo VII ("De las quince provincias que tiene este gran Reino") "casi todo es sacado del libro propio que los chinos tienen" (ibíd.: 42). Lo mismo sucede cuando explica la cosmovisión china: "[…] Sacados de sus mismos libros, y en particular de uno que intitulan *Del principio del mundo*" (ibíd.: 66).

108 . El escritor menciona a Marco Polo precisamente en su descripción de la China aún inexplorada por los viajeros ibéricos (ibíd.: 46).

109 . Compárese la similitud existente entre la tabla de los capítulos de la obra mendocina y el índice que figura en Álvarez y Tejero (1857).

110 . Una visión pormenorizada de esta cuestión aparece en Sola (2018: 267-285).

111 . Registramos la opinión de Oliveira (2016: 158).

112 . Cfr. el mapa de Giuseppe Rosaccio (n.º 3), así como algunos comentarios en Caboara (2022: 176).

113 . En su carta a Luis de Guzmán (Pekín, 9 de marzo de 1602), el jesuita Diego de Pantoja escribió lo siguiente: "Vi en este río en las orillas pescar con unas aves tan grandes como gansos pequeños, como cuervos, el pico largo, y el rostro de arriba remata en un garabato muy torcido, los cuales industrian los chinos para pescar: tienen el pescuezo muy largo, al cual le atan de manera que no puedan pasar los peces para el estómago, mas hinchen el cuello de ellos si son pequeños, y salido para fuera se los hacen echar todos fuera: y si el pez es grande, pelea con él y forcejea a picadas asiéndole con el pico hasta que lo sube arriba, que el pescador lo pueda ver, el cual luego acude con una redecilla como buytron en una vara y le toma por debajo, y de esta manera le vimos algunas veces tomar peces de libra, y libra y media: y dicen tomar mayores, que por ser de tanta ganancia esta pesquería y tan cierta, por cada cuervo de estos pagan un cierto tributo al rey" (fols. 64v-65, texto transcrito por Moncó, 2011: 142).

114 . Véase el texto de su *Relación* en Caño Ortigosa y Lee (2022: 247-248).

115 . Véase el mapa *Chinae* de Abraham Ortelius (Amberes, 1584) en Caboara (2022: 169).

116 . Mapa *China* de Jodocus Hondius en Gerardi Mercatoris, *Atlas sive cosmographicae meditationes de fabrica mundi et fabricati figura* (Amsterodami, 1606). Veáse el mapa en Caboara (2022: 198).

117 . Así lo confirma la lámina cartográfica de Carlo Giangolini, titulada *Nova et excectissima/Sinar.*

Monarchiae Descriptio/ab indigenis Ta-Min appellata (Roma, 1642).

118 . Según He Yan (2023), González de Mendoza ofrece opiniones que parecen sugerir una mayor benignidad al sistema penitenciario Ming frente al europeo del siglo XVI. Consúltese también la crítica a la visión de Mendoza sobre el sistema penal/penitenciario chino en Folch (2018).

119 . Un estudio sobre el *lingchi* en Brook, Bourgon y Blue (2008).

120 . Véase su *Relación* en Caño Ortigosa y Lee (2022: 145-146).

121 . Véase el texto de la carta de Alfaro a Ayora (Cantón, 13 de octubre de 1579) en Folch (2021: 320).

122 . Fragmento de la carta transcrita por Folch (2021: 324).

123 . A veces aparece citado con el apellido Rivadeneira o Ribadeneyra.

124 . Ribadeneira solamente permaneció en el Macao administrado por los portugueses durante un periodo de tiempo limitado, si bien pudo recabar allí algunos testimonios relevantes sobre China y los chinos.

125 . El título originario es: *Historia de las islas del archipielago y reynos de la gran China, Tartaria, Cuchinchina, Malaca, Sian, Camboxa y Iappon, y de los sucedido en ellos a los religiosos descalços, de la Orden del Seraphico Padre San Francisco, de la Provincia de San Gregorio de las Philippinas…,* Barcelona, imp. de Gabriel Graells y Giraldo Dotil (1601).

126 . Por citar un ejemplo más actualizado, ya que corresponde al periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, un prestigioso médico vasco y consagrado sacerdote, Miguel Vidaur, ejerció la medicina en el hospital católico de la misión jesuita de Wuhu. En este sentido, confróntese *El siglo de las misiones*, número 394 (octubre de 1948), pp. 406-407 y número 402 (junio de 1949), pp. 234-237.

127 . En relación con la primera presencia dominica en China, puede consultarse a Busquets Alemany (2013) y Li (2016).

128 . Desde el siglo XIX cinco españoles trabajaron para la misión francesa de Kiangnam, entre otros, Juan Ferrer, quien hizo una sustancial contribución al desarrollo de las actividades artísticas y arquitectónicas en Shanghai, como se examinará más tarde. Véase Cerezo y Villasante (2015: 8).

129 . Ibíd.: 10.

130 . Aparte de Juan Antonio de Arnedo, Diego de Pantoja y Adriano de las Cortes, a quienes dedicaremos un tratamiento individualizado, y excluyendo a quienes se les denegó la entrada o fueron expulsados de inmediato, esa nómina se completa con los siguientes nombres, años y distintos destinos misioneros o localidades visitadas: Francisco Javier (Shangchuan, 1552); Antonio Díaz y Melchor Díaz (Shangchuan, 1555); Baltasar y Gonzalo (¿?) (al parecer, acompañante de

Ruggieri y Pasio en 1582); Alonso Sánchez (Cantón, 1582 y 1583); Nicolás Gallardo (acompañante de Alonso Sánchez); José Ramón Arxó (Arjó), (Cantón, residente en Shanshi, Hukwand, Kwelin y Macao, desde 1663 a 1708); Juan Miguel de Irigoyen (Amoy, Kiangnan, Fuchou y otras localidades desde 1678 a 1685); Francisco Galloso (Amoy, Shensi y Kiangchou desde 1678 a 1689); Nicolás Zárate (Amoy, 1693-1698) y Juan de Avendaño (falleció en Pekín, 1735). Datos tomados de Cerezo y Villasante (2015: 32-40).

131 . Prescindiremos de comentar otros manuscritos no menos valiosos en la historiografía, como el de Alonso Sánchez y el de Antonio Sedeño, *Relación de las cosas de China* (1584).

132 . Trigault (1621, libro quinto, p. 311).

133 . Es posible ampliar el conocimiento sobre esas gestiones realizadas por Pantoja en la obra de Mateos (2018: 31-35).

134 . Véase el texto completo de la carta dirigida a Luis de Guzmán en Moncó (2011).

135 . Según Ricci y Trigault, Pantoja había aprendido la lengua mandarina en Pekín, y también a "escribir cuidadosamente". Véase Trigault (1621: 235v-236).

136 . Dentro de las múltiples especulaciones que rodean a este instrumento musical, algunos autores creen que se manufacturó en Manila o Macao, e incluso en Goa. Otras fuentes opinan que, en vez de clavicordio, se trataba más bien de un clavecín. En cambio, Elisabetta Corsi estima que se trataba de un instrumento musical más antiguo y sencillo, el salterio. Hay quien lo identifica con una caja armónica de una sola cuerda, el monocordio, si bien nos asaltan algunas dudas, porque ese instrumento de cuerda tan antiguo y poco sofisticado puede parecer un regalo menor y escasamente impresionable para un emperador tan exigente y refinado como Wanli. Véase Corsi (2021).

137 . Según Ricci y Trigault, le entregaron un "retrato del Escorial de España, nombrado S. Lorenzo, de bella y linda estampa, y con muchas tablas de su declaración" (ibíd.).

138 . Pantoja expresó dudó sobre la entrega efectiva del grabado al emperador por parte del eunuco. Véase la carta del propio Pantoja al padre L. de Guzmán en Moncó (2011: 123). Así se pronunciaron también Ricci y Trigault. Véase Trigault (1621: 204).

139 . Datos obtenidos en Chang (1970).

140 . El jesuita alemán del siglo XVII, Atanasio Kircher, se refirió al experimento lingüístico-musical de Pantoja en el sentido de expresar cinco cualidades tonales del idioma chino a través de seis tonos musicales. En relación con tal observación, Mungello no vio claro por qué se necesitaban seis notas para expresar cinco tonos (Mungello, 1985: 157).

141 . En relación con la estancia de Arnedo en el antiguo Vietnam, véase Ojeda (2017).

142 . Opinión de Caño Ortigosa y Lee (2022: 79) en su "Introducción. Estudio preliminar".

143 . Zhang (2018) lo menciona como Chen Lianglai en p. 333 y como Chen Liangcai en pp. 339 y 340.

144 . Fragmento traducido por Zhang (2018: 333).

145 . El dialecto min nan se hablaba en Fujian, la provincia costera de donde procedía el mayor número de residentes chinos en Filipinas.

146 . Así lo expresa Cervera Jiménez (2016: 7).

147 . Un estudio sobre el contenido y alcance de esta obra en Cervera Jiménez (2016: 496-517).

148 . En ese sentido se pronuncian Knauth y González Quijano (1970: 15).

149 . También explica el autor por qué el imperio Ming abandonó su ambiciosa política de expansión marítima. Véase esas y otras consideraciones de interés en Escalante (2009: 59-60).

150 . Véase https://lc.cx/V26xOG.

151 . El nombre completo es *Verdadera Relación de la grandeza del reino de China, con las cosas más notables de allá, hecha por Miguel de Loarca, soldado, uno de los que fueron allá desde las islas de Luzón que ahora llaman Filipinas, año 1575. Relación del viaje que hicimos a la China desde la ciudad de Manila en las de Poniente, año de 1575, por mandato y acuerdo de Guido de La Vazaris, gobernador y capitán general que a la sazón era de las islas Filipinas*.

152 . Fragmento de Loarca transcrito en Folch (2021: 254).

153 . Al parecer, el manuscrito pertenecía a Eugenio Llaguno Amirola. Ignoramos cómo llegó a sus manos y dónde se encuentra actualmente. Se publicó en el libro de González de Clavijo *et al*. (1782).

154 . Li Chengliang, gobernador de Liaodong desde 1570 a 1591, y entre 1601 y 1609, era de ascendencia coreana. De hecho, cambió su apellido coreano Yi por el chino Li.

155 . Atwell (2005: 467-489) arrojó algunas dudas a los cálculos efectuados sobre el "gran" volumen de plata intercambiado en el comercio sino-japonés durante la etapa final de los Ming.

156 . El debate sobre la influencia de la plata en el imperio Ming ofrece muchos puntos de interés. No cabe la menor duda de que China recibió más plata española de la oficialmente consignada por el tráfico comercial chino-filipino. Las cifras del intercambio suelen tomar como referencia básica las declaraciones o manifiestos de carga marítima y los impuestos aduaneros devengados por la exportación e importación (almojarifazgo). A partir de ahí surge un importante campo a descubrir: cuál es el volumen real y efectivo de plata novohispana trasladada a China según los distintos itinerarios de llegada, muchos al margen del itinerario español. Además, queda por esclarecer la verdadera magnitud del comercio paralelo, toda vez que se había generalizado un tráfico opaco o alternativo al regulado en Filipinas, bien mediante el contrabando, bien a través de buques distintos al Galeón de Manila, como sucedió con la plata transportada ocasionalmente desde Perú a China.

Sabemos, también, que algunos transportistas nativos de Asia realizaban laberínticas operaciones de comercio triangular en las que participaba Manila, con posterior arribada a algún puerto intermedio y el desembarco final en China. Los mercaderes ingleses y neerlandeses soslayaban, a través de testaferros armenios, indios o malayos, la prohibición española de comprarles mercancías a cambio de plata en el mercado filipino. Incluso se transportaba ese metal desde varios países europeos al Celeste Imperio, habiéndose borrado ya su origen hispanoamericano. Sevilla y Cádiz se habían convertido en los puertos de acceso de la plata novohispana. Allí acudían mercaderes y agentes comerciales europeos para hacer efectivos sus tratos comerciales. Suele comentarse, a este respecto, que en 1730 un viajero señaló en Cádiz no haber lugar en Europa donde abundase tanto dinero y cambiase de mano tan rápidamente (véase Von Brescius, 2022: 181). Existían otras vías de circulación monetaria. Además de beneficiarse del eje comercial Macao-Cantón con la plata procedente de Manila durante los 70 años que duró la Unión Real Ibérica (1580-1640), desde el puerto de Lisboa se trasladaba el tesoro metalífero procedente de las transacciones comerciales ibéricas e hispanoamericanas. Cabe recordar, por añadidura, que Ámsterdam se convirtió en el principal centro distribuidor europeo de plata hispanoamericana, terminando su recorrido en el mercado chino.

157 . Véase la edición digitalizada de 1650 en https://lc.cx/glLGgu.

158 . Un detallado estudio de la colaboración jesuita con las distintas dinastías imperiales en Swen (2021). Téngase presente que la orden de expulsar a los misioneros de China no afectó a los colaboradores de la corte imperial, como sucedió con el hermano jesuita, pintor y diseñador arquitectónico Giuseppe Castiglione.

159 . Debe advertirse que el franciscano Marcelo de Ribadeneira ya había publicado algunas informaciones sobre los tártaros, sus dioses, ceremonias palaciegas y tumbas reales. Consúltese Ribadeneira (1947: 144-148)º.

160 . “Los ministros del rey Xunchi gobiernan a su imitación con tanta rectitud que los mismos chinos rendidos celebran con encarecimiento, que es prueba de su bondad” (ibíd.: 311).

161 . “De sus leyes y estatutos particulares, y de los tribunales, ministros y administración de la Justicia criminal y civil conforme a esas particulares leyes no hay noticias ciertas, solo se reconoció que están opuestas totalmente a los chinos y van introduciendo esa diferencia y oposición con suavidad los magistrados chinos […] en los pleitos se gasta poco papel […] y verbalmente se averiguan y concluyen las causas; y dicen que lo demás es gasto de tiempo y dinero […] en la justicia criminal […] despachan con más brevedad, aunque examinan bien los delitos” (ibíd.: 319).

162 . Véase por todos Lach y Van Kley (1993: 1670).

163 . Dorgon destituyó al corregente Jirgalang en 1647, precisamente cuando Palafox estaba finalizando de recabar los datos históricos que sirvieron para componer su manuscrito.

164 . Según Palafox, Pelipaovan es una combinación de la palabra *príncipe* en tres lenguas: manchú,

china y, quizás, coreana, lo que no considera una repetición ociosa: "Significa esta palabra, Peli, en lengua tártara lo mismo que Príncipe, y Van en chino tiene la misma significación. Así este nombre Pelipaovan significa dos veces Príncipe del tártaro y a lo chino, y si el Pao significa también Príncipe en el Reino de Coria [Corea] o en otra parte que yo no sé. Su significación significa tres veces Príncipe" (Palafox y Mendoza, 1670: 339). Con arreglo al criterio de Anna Busquets, "es muy probable que este nombre fuera una transliteración del término chino *pei-le-pa-wang* que se utilizaba para denominar de manera colectiva a los ocho príncipes imperiales manchúes que estaban al frente de las ocho banderas, de las que Palafox tampoco tiene nada claro" (Busquets Alemany, 2022: 148).

165 . Sobre este particular, véase Martini (1665: 180-181).

166 . Las críticas a Martini revisten una mínima gravedad. Por ejemplo, que los chinos de la Corte también beben el líquido frío, como lo demuestra la abundancia de hielo en la Corte (véase Fernández Navarrete, 1944: 149).

167 . Aunque trabajó para las misiones españolas en Asia y escribiese sus vivencias chinas en lengua española, omitimos comentar su manuscrito al tratarse de un súbdito italiano, lo cual le resultó de gran utilidad en sus relaciones con los chinos de Koxinga, los manchúes e incluso con los neerlandeses.

168 . El título completo es *Reparos historiales apologeticos … propuestos de parte de los missioneros apostolicos del Imperio de la China representando los descuidos que se cometen en vn libro que se ha publicado en Madrid en graue perjuizio de aquella mission: contiene las noticias mas puntuales y hasta aora no publicadas de la vltima persecucion contra la Fè, con vna breue chronologia de aquel Imperio … hasta el año de 1677* (Pamplona, Tomás Baztan).

169 . Obviamente, excluimos de ese cómputo a los fugaces emperadores de la improvisada dinastía Ming Meridional.

170 . Tengamos presente que, además de las amenazas directas de Koxinga, los colaboradores de su hijo Zheng Jing se plantearon la invasión de Manila en 1670, pretextando el maltrato recibido a los residentes chinos del Parián, así como por necesidades logísticas y comerciales. Posteriormente, en 1683, el nieto de Koxinga, Zheng Keshuang, examinó con atención la posibilidad de ocupar Filipinas ante el asfixiante cerco que había impuesto el Gobierno Qing a la isla de Taiwán. Véase Herrera Reviriego (2022: 13).

171 . "Copia de Real cédula de 2 de octubre de 1663 al provincial de la Orden de San Agustín de las islas Filipinas, para que disponga se den gracias a Nuestro Señor por el buen suceso que el gobernador de esas islas, Sabiniano Manrique, tuvo contra la armada del rey Cochan" (AGI, "Expediente sobre los socorros y el situado de Filipinas", signatura: FILIPINAS,23,R.2, N.4). Por lo demás, Esteban de Gamarra señala en ese año 1663: "El Cochan, que se ha alzado por rey de su nación, había quitado a esta Compañía [de la India Oriental] la isla Formosa, y ocupado algunas otras en aquellos parajes". Véase "Copia de una carta de 24 de julio de 1663 de Esteban de

Gamarra desde la Haya, dando cuenta de las noticias que traen nueve naos que llegaron de la Compañía de la India Oriental sobre las negociaciones de los chinos de Manila con el Cochan que se ha alzado en China para ocupar la ciudad de Manila, pero fueron derrotados por el gobernador" (AGI, "Real decreto para que se vea carta de Esteban de Gamarra", signatura: FILIPINAS,4, N.46). Examínese también "Consulta sobre victoria del gobernador de Filipinas contra el Cochan" (AGI, signatura: FILIPINAS,2,N.211).

172 . Esos vocablos (*aviso amigable*, *cabeza baja*) aparecen en la carta enviada por Kue Sing (Koxinga) a las autoridades de Filipinas, según consta en la transcripción de Fernández Navarrete (1676: 417).

173 . Carta de Sabiniano Manrique de Lara, Manila, 25 de febrero de 1670 (AGI, signatura: FILIPINAS,9,R.2, N.39).

174 . "Informe de Manrique de Lara al Rey" (Manila, 20 de julio de 1661).

175 . "Informe de Sabiniano Manrique de Lara al Consejo de Indias" (Madrid, 2 de octubre de 1666). Fragmento transcrito por Prieto Lucena (1984: 139).

176 . "Informe de Sabiniano Manrique de Lara al Consejo de Indias" (Madrid, 8 de octubre de 1666). Citado por Prieto Lucena (1984: 90).

177 . Véase el documental que narra esa leyenda, *The Mystery of San Salvador*, de su director J. M. García Sánchez (Local Tiger, 2011).

178 . El dominico Santiago García García (1863-1930) plasmó en varios manuscritos sus hallazgos lexicográficos sobre lenguas dialectales (*Los ocho tonos. Diccionario chino-español del dialecto de Lo-nguong* [Luoyuan]; *Diccionario chino-español y español-chino fochués* [fuzhounés] y *Diccionario del dialecto de Fogán* [Fu'an]). Otro ejemplo es el *Diccionario español-chino del dialecto de Amoy* [Xiamen]-*Formosa* [Taiwán] de Pedro Prat, revisado y ampliado por Francisco Giner y Francisco Piñol y finalmente publicado por la imprenta de la Misión Católica, Amoy [Xiamen], 1925.

179 . *Vocabulario de la lengua mandarina*, manuscrito de Francisco Díaz, revisado por Antonio Díaz. El documento salió del colegio jesuita de Pekín, que fue comprado por el vizconde de Kingsborough en 1842 hasta pasar por varias subastas, siendo la más reciente la que celebró la Casa Bonhams el día 4 de diciembre de 2012 (lote 1160), vendiéndose por 112.900 dólares, lo que proporciona una idea aproximada de su valor de mercado a inicios de la segunda década del siglo XXI.

180 . Se localiza otro antiguo manuscrito del mismo autor en la Biblioteca Jagielloniana de Cracovia, titulado *Vocabulario de Letra China con la Explicacion Castellana hecho con gran propriedad y abundancia de palabras por el Padre F. Francisco Diaz de la Orden de Predicadores ministro incansable en esto Reyno de China*. También hay constancia de una copia manuscrita relativamente moderna (1816) en la Biblioteca Vaticana de Roma. Para adentrarse en un detallado estudio sobre este y otros diccionarios, véase Zwartjes (2014: 57-100).

181 . Citado por Luca (2020: 589).

182 . Además de los manuscritos y textos impresos referenciados *ut supra*, vale la pena identificar otros de acuerdo con la orden religiosa profesada. Empezando con la Orden de San Agustín, sus frailes dejaron una considerable impronta en los estudios idiomáticos chinos, como queda demostrado con la obra iniciática *Arte y vocabulario de la lengua china*, compuesta por Martín de Rada. En la Biblioteca Nacional de Francia se custodia *Vocabulario de la lengua china*, escrito por Álvaro de Benavente (1647-1707). Otra muestra del trabajo realizado es *Arte de la lengua chínica que vulgarmente se llama mandarina*, escrito durante las décadas finales del siglo XVIII por los agustinos Juan Rodríguez (misionero, profesor de lengua china a europeos en Cantón y Macao, autoridad intelectual que ejercería un gran influjo en otros textos gramaticales europeos) y José de Villanueva, también erudito de la lengua china. Ambos se inspiraron en el sistema gramatical latino de Nebrija (Lundbaek, 1976: 336). Ya en el siglo XX, contamos con el manuscrito *Gramática hispano-sínica* del padre Benito González, quien permaneció 30 años en la misión de Hunan, y *Gramática chino-española* de Agustín González Álvarez (Shanghái, 1915, Archivo del Convento de San Agustín de Manila y Biblioteca Nacional de España), que en sus 297 páginas estudia la fonética, la escritura, las reglas sintácticas, los sustantivos y adjetivos, las partículas determinantes, los verbos más utilizados y numerosos vocablos. Entre los jesuitas, destacamos a Pedro Chirino y su *Dictionarium Sino Hispanicum de lengua vernácula minnan* (1604), cuyo manuscrito se localiza en la Biblioteca romana Angelica. Y como obras impresas, siguiendo en esta cuestión a O'Neill y Domínguez (2001, vol. III: 2363), destacamos las *Lecciones de lengua mandarinal* (Shanghái, 1929) de José María Huarte; dos volúmenes del *Diccionario manual castellano-chino*, firmado por Luis María Nieto (Zikawei-Shanghái, Imp. Union Commerciale, 1929-1931), completándose su labor de acercamiento lingüístico en 1933, cuando publicó *Diccionario chino-español* (*Han xu ci dian*). A todo ello se añaden los dos volúmenes pertenecientes a *El lenguaje chino moderno* de Emiliano Martín y los tres volúmenes de *Introducción al lenguaje hablado chino* (Anking [Anqing], 1932-1933) de Eustasio Fernández del Cabo. Por lo que concierne a la Orden de Predicadores, ya hemos mencionado algunas obras antiguas, a las que podría unirse el *Diccionario* y la *Gramática español-mandarín* de Juan Bautista de Morales, obras tal vez finalizadas en 1649. Pero ahora interesa consignar las más modernas y, por ello, resaltamos la labor de ampliación y corrección de los padres Giner y Piñol (Imp. de la Misión Católica, Amoy, 1925) al *Diccionario español-chino del dialecto de Amoy* [Xiamen]-*Formosa* [Taiwán], obra originariamente compuesta en el siglo XVII, y la *Gramática china del dialecto de Amoy*, firmada por Francisco Piñol (Hong Kong, Imp. de Nazaret, 1928), así como su *Diccionario chino-español* (Hong Kong. Imp. de Nazaret, 1937). Ya que nos resultará familiar su nombre, toda vez que salió a colación a propósito de un estudio antropológico de la institución matrimonial china, registramos aquí la *Gramática del idioma mandarín* (1913) de Jaime Masip. Por seleccionar una última obra dominica que ponga término final al periodo de estudio aquí comprendido, debemos consignar el *Diccionario español-chino. Dialecto de Fu-an (Hoocan) por el Excmo. y Rdmo. Sr. D. Fr. Ignacio Ibáñez, O. P., Vic. Ap. de Emuy* [Xiamen], *refundido por el P. Fr. Blas Cornejo* (Imp. Commerciale "Don Boisco" School, 1941-1943). Finalizando ya con el capítulo español de la orden franciscana, es obligado mencionar a Manuel del Sacramento, quien vivió 40 años en China, dejando una estela de entrega y fervor espiritualidad que se recordaría después de abandonar el país (véase Willeke, 1945: 175-196). Sacramento siguió esa costumbre tan

generalizada de los misioneros españoles en el sentido de enseñar las bases gramaticales chinas en *Arte del idioma chínico* (Cantón, 1791). Y en 1920, Celestino Ibáñez publicó *Rudimentos de la lengua china hablada (lengua del norte)*, cuyo ejemplar se localiza en la Biblioteca Nacional de España.

183 . *Diccionario de lengua mandarina*, cuyo primer author fue el R. P. Fr. Francisco Diaz Religioso Dominico anadido despues por los RR.PP. desta Mission de Sancto Domingo. Trasladado, emendadas algunas tonadas de otras conforme a los diccionarios chinicos Por Fr. Antonio Diaz, Bibliothèque Nationale de France, Ms fond chinois, n. 2157). Otra copia manuscrita se halla en la Biblioteca Vaticana, Fondo Borgia/China.

184 . La identificación de gramáticas y vocabularios fue impulsada por las propias órdenes e instituciones religiosas. Para los jesuitas, véase el listado de obras escritas por autores en O'Neill y Domínguez (2001). Sus principales archivos son ARSI (Archivum Romanum Societatis Iesu) y, específicamente para España, AESI-A (Archivo de España de la Compañía de Jesús-Alcalá), si bien tras la expulsión de esta orden religiosa, parte de sus fondos documentales se dispersaron, localizándose actualmente en la Real Academia de la Historia y la Biblioteca Nacional de España. En cuanto a la Orden de Predicadores, los estudios biográficos destacables son los de Ocio y Neira (2000) y Neira *et al.* (2000). A tales obras se suman las de Bueno García y Jiménez García (2019) y Bueno García *et al.* (2016). Disponemos de información adicional de China y Taiwán en la revista *El Correo sino-annamita*, editada por la linotipia de Santo Tomás (Manila) desde 1866 hasta 1916, sustituida en 1951 por la revista *Ultramar.* Los manuscritos gramaticales, lexicográficos y literarios están repartidos en el Archivo Provincial de los dominicos de Ávila, el Archivo de la Universidad de Santo Tomás de Manila y otras bibliotecas. Tengamos presente que las obras de dominicos españoles actualmente identificadas como manuscritos o textos impresos superan las 30 gramáticas y 57 vocabularios chinos (véase Hernández Hidalgo, 2022: 321). Por lo que concierne a los frailes de la orden seráfica, véase las revistas *Sinica Franciscana* y *Archivo Iberoamericano*. Los fondos bibliográficos y documentales se localizan en el Archivo Franciscano-San Francisco el Grande.

185 . Si se desea realizar un estudio más profundo sobre los inicios y evolución del arte gramatical y de la lexicografía chino-española desde el siglo XVI hasta mediados del siglo XX, téngase presente los ensayos siguientes: Zimmermann y Kellermeier-Rehbein (2015), García-Medall (2009), Klöter (2011), Suárez Roca (1992) y Trujillo-González (2010-2011: 1136-1139).

186 . Martino Martini escribió *Grammatica Sinica* no más tarde de 1653, aunque se conservó como manuscrito durante mucho tiempo, hasta 1998. En cambio, el manuscrito gramatical (*Arte*) de Varo data de 1682, pero Pedro de la Piñuela lo publicó en Cantón en 1703, convirtiéndose así en la primera edición impresa de gramáticas chinas. Sobre esta cuestión, consúltese Bertuccioli (2003).

187 . Así lo afirman Chen (2004) y Geng (2018).

188 . Varo afrontó de manera temprana esa percepción fonológica completamente ajena al lenguaje occidental. En tal sentido, véase Chen (2004: 2).

189 . *Vocabulario da lingoa mandarina* (1670) y *Vocabulario de la lengua mandarina* (1692). Véase Breitenbach (2000) y Liao Yanping (2018).

190 . Abel-Rémusat señaló que era un error o "defecto esencial" aplicar el método de Nebrija a una lengua tan singular como la china. Véase el Prefacio (pp. viij-ix) de Abel-Rémusat (1857). Modernamente se ha reconocido que Varo, si bien recibió la influencia gramatical grecolatina, también admitió algunas peculiaridades chinas distintas a las lenguas europeas (Klötter, 2008 y Geng, 2018: 53).

191 . Véase también Halde (1735).

192 . *La Época*, 14 de junio de 1912, p. 3.

193 . *ABC*, 13 de septiembre de 1914, p. 6. Ya en la entrevista al diario nicaragüense *El Comercio* (6 de agosto de 1911) había declarado: "Ahora mi emperador me ha designado ministro en Madrid".

194 . *El Comercio de Managua*, 6 de agosto de 1911.

195 . No ha sido posible acceder a la gramática de Tam Pui-Shum, aunque muy probablemente este estructurase su gramática siguiendo el innovador modelo metodológico de otra gramática previa, compuesta por el profesor de lenguas extranjeras y director de periódico Alfredo Carricaburu, que se titulaba de manera parecida a la del diplomático chino: *Gramática de la lengua castellana explicada con arreglo a un nuevo plan* (La Habana, Tipografía de Los Niños Huérfanos, 1893).

196 . Ruggieri denomina las tres obras de otra manera, bien en castellano o bien transliterando el título original.

197 . Buscando la espectacularidad y el deseo de estimular la fe cristiana en la grey china, el padre Antonio de Santa María solicitó al provincial, en 1653, "un lienzo no muy grande de la pintura del Juicio Universal, trasunto de ese que está en el claustro del convento de San Francisco o en la iglesia, con nuestro Padre enarbolando la Santa Cruz, sería de mucha importancia para mover esta gente" (Maas, 1917: 64-65).

198 . "Informe del Padre Buenaventura Ibáñez al padre provincial Bernardo de la Concepción (Cantón, 20 de marzo de 1679)", en *Biblioteca Hispana Missionum*, 5, Madrid, Estanislao Maestre ed., p. 124.

199 . A la hipótesis del medio real se apuntan Abreu y Branco, así como Rocío Díaz. Véase, en este sentido, Díaz (2010: 76).

200 . Opinión de María Antonia Pinto de Matos en *Chinese Export Porcelain* (Lisboa, 1996, p. 132).

201 . No hemos tenido la oportunidad de comprobarlo, pero así lo afirma Díaz (2010: 78).

202 . Fundación Oriente (Lisboa), Museo Gonçalves (Lisboa), Colección Amaral Cabral, Fundación Carmona e Costa (Lisboa), Museo de las Artes Decorativas (Fráncfort), Museo Británico (Londres),

Galería Municipal de Arte Moderno (Dublín), Museo Peabody Essex (Salem), Gemeentemuseum (La Haya), Museo Nacional de Tokio, Museo de Arte de la Prefectura de Kumamoto, Museo de las Artes Idemitsu de Tokio, Museo de la Cultura Nambam (Osaka), así como en otras instituciones públicas y colecciones privadas. Por último, a finales de los años noventa del siglo XX, el taller de porcelana portugués Vista Alegre fabricó una serie numeradas de réplicas.

203 . Patrimonio Nacional publicó un libro-catálogo correspondiente a la exposición "Oriente en palacio. Tesoros artísticos en las colecciones reales españolas" (Palacio Real de Madrid) donde figuraba una foto correspondiente al frasco del peregrino perteneciente a la Fundação Oriente. Véase el libro del mismo nombre (Patrimonio Nacional, Madrid, 2003, p. 117). Por lo que respecta a las investigaciones españolas, ya hemos citado las obras de Díaz, Krahe y, en cuanto a los estudios chinos, hay referencias concretas al significado de esta pieza en la investigadora taiwanesa Pao-Yi Yang (2021: 38).

204 . Véase un resumen, acompañado de comentarios, en Permanyer (2012).

205 . El factor de la Real Compañía vuelve a insistir en la piratería a través de su *Diario* del año 1795 (signatura: R, 637).

206 . Fragmento citado por Zhou (2020: 10). La denominación popular china *buda de plata* figura en p. 11.

207 . También los reales con el busto de Carlos III estaban identificados como plata de buda.

208 . Véase la versión inglesa del escrito chino en Von Glahn (2020: 573-574).

209 . Los datos sobre la moneda china pertenecen a Martin (1847: 175-176), obra anteriormente citada, y a Meng (2020: 11).

210 . Más comentarios sobre esta obra y, en general, sobre el papel de la mujer china en Fisac Badell (1997). Véase de manera particular la p. 21.

211 . Los datos completos son Halde (1735). A modo de complemento, véase los comentarios de Hernández Mateos (2012).

212 . No ha sido posible localizar el librito *Breve estudio sobre la música china* (Madrid, Imprenta del Asilo de Huérfanos, 1914), aunque hemos accedido al artículo de Cerezal, "Breve estudio sobre la música china", en la revista ilustrada *España y América* (1994, vol. XLI, pp. 120-136). En cuanto a los datos mencionados arriba, confróntese las páginas 120-124. Hagamos constar también los artículos de Masclan (1900) y Ripoll (1934).

213 . Son conocidas varias conferencias sobre la música china en el Colegio Mayor Santa Teresa (Madrid, 6 de marzo de 1947) y en el Círculo Medina (1949 y 1955). Por lo que concierne a artículos de prensa, hemos detectados tres: uno en *Ahora* (18 de diciembre de 1930, p. 28), el siguiente en la revista ilustrada *Ritmo* (1 de mayo de 1949, p. 15) y el tercero, más variado,

"Coreografía", en *Ateneo* (28 de febrero de 1953, pp. 7-8).

214 . Así lo afirma el suplemento de la *Gazeta de Madrid* (martes, 14 de octubre de 1806): "[…] Prodigado ya por toda la América Septentrional hasta las costas de Sonora y Sinaloa, y aun hasta los gentiles y neófitos de la Pimería alta, el precioso preservativo de las viruelas naturales".

215 . Una visión general de la expedición española en Mark y Rigau-Pérez (2009).

216 . Carta de Balmis al ministro Caballero (Macao, 30 de enero de 1806), AGI, Indiferente, General, legajo1558, II, folios 5-6.

217 . Como afirma Michael M. Smith (1974: 59) en su ensayo sobre la campaña vacunal española por el mundo: "Desde Macao, Balmis observó cáusticamente la ironía de que los intereses políticos y mercantiles británicos se vieran favorecidos por un regalo enviado por el rey español".

218 . Entre las publicaciones que dieron parte de la realidad china u ofrecieron breves referencias, cabe citar el *Correo literario de la Europa*, también caracterizado por la influencia francesa, el *Memorial literario, instructivo y curioso de la Corte de Madrid*, y el *Correo Mercantil de España y sus Indias*.

219 . *Periódico de las damas*, n.º 17, 17 de abril de 1822, pp. 2-3; n.º 24, 17 de junio de 1822, p. 28.

220 . Al menos debe registrarse, con carácter demostrativo, *El Mensajero* (21 de abril de 1840); *La Prensa* (22 de abril de 1840); *El Corresponsal* (24 de abril y 15 de mayo de 1840); *El Católico* (25 de abril, 19 y 20 de mayo, 7 de agosto de 1840, 14 de febrero de 1841); *El Guadalhorce* (14, 21 y 28 de junio 1840); *Diario Constitucional de Palma* (1 de julio y 14 de diciembre de 1840, 9 de febrero de 1841); *Eco de la milicia nacional* (5 de agosto de 1840); *El Castellano* (20 de noviembre de 1840, 25 de mayo de 1842); *El Correo nacional* (8 de junio de 1841); *El Eco del comercio* (11 de agosto de 1842); *El Espectador* (14 de agosto de 1842, 23 de noviembre de 1843); *El Sol* (9 de diciembre de 1842).

221 . *El Corresponsal* (30 de agosto de 1841, p. 2).

222 . *El Corresponsal* (13 de agosto de 1840, p. 2).

223 . *El Corresponsal* (13 de julio de 1840, p. 2).

224 . *El Corresponsal* (28 de abril de 1840, p. 2).

225 . *El Corresponsal* (11 de julio de 1840, p. 1).

226 . *El Corresponsal* (10 de mayo de 1841, p. 1).

227 . *El Corresponsal* (14 de mayo de 1841, p. 2; 10 de junio de 1841, p. 3).

228 . *El Corresponsal* (7 de agosto de 1841, p. 2).

229 . *El Corresponsal* (8 de agosto de 1842, p. 3).

230 . *El Corresponsal* (4 de diciembre de 1842, p. 12).

231 . *El Corresponsal* (6 de diciembre de 1842, p. 3).

232 . *El Corresponsal* (1 de mayo de 1840, p. 2; 13 de julio de 1840, p. 2).

233 . *El Corresponsal* (17 de mayo de 1840, p. 6).

234 . *El Guardia nacional* (11 de julio de 1840, pp. 1-2).

235 . *El Corresponsal* (12 de agosto de 1841, p. 1).

236 . *El Corresponsal* (26 de agosto de 1841, p. 4).

237 . *El Corresponsal* (28 de octubre de 1842, p. 1).

238 . Sirvan como ejemplos las referencias incluidas en *La Iberia* (22 de noviembre de 1856); *El clamor público* (18 de marzo de 1856); *El Parlamento* (28 de enero de 1857); *La España* (5 de mayo de 1857); *La Época* (7 de marzo de 1857); y *El Orbe* (19 de marzo de 1857).

239 . *El Mallorquín* (20 de febrero de 1857, p. 1); *El Parlamento* (28 de enero de 1857, p. 3); *El Estado* (31 de enero de 1857, p. 3); *La España* (5 de febrero de 1857, p. 3).

240 . *El Estado* (1 de abril de 1857, p. 1); *El Orbe* (6 de abril de 1857, p. 1).

241 . En relación con esa política de neutralidad, véase Martínez-Robles (2018: 471-472).

242 . Confróntese Martínez-Robles (2018: 468, figura 1).

243 . Ibíd.: 477, tabla 1.

244 . "Mi muy querido amigo". Véase la dedicatoria al "Excmo. Sr. D. Manuel Silvela" en Mentaberry (1876: 5).

245 . El libro cuenta su experiencia viajera, siendo destacable el análisis realizado a la mujer china, el urbanismo de Pekín, las referencias históricas, las costumbres populares, e incluso una visión personal del teatro chino, acompañado de fragmentos traducidos al español sobre el drama *Ramo de oro batido*.

246 . Ibíd.: 176.

247 . Una visión sobre la pasión numismática de Toda y la venta de su colección asiática al Museo Arqueológico Nacional en Ginés Blasi (2016).

248 . Un célebre residente español en Shanghái, el padre Gaudencio Castrillo, los tachó de "tratados de

odiosas desigualdades" (1927).

249 . Téngase presente que esta obra experimenta posteriormente un proceso de reelaboración y ampliación hasta desembocar en una obra nueva denominada *La Chine et les puissances chrétiennes* (París, 1861). Si se desea conocer una interpretación española sobre los tratados de Tianjin, la rebelión de los Taiping o sobre las costumbres y usos chinos de la época contemporánea, es aconsejable emprender su lectura.

250 . Una visión más completa y pormenorizada de esta cuestión en Martínez-Robles (2018: 204-220).

251 . Fragmento copiado de Borao (2017: 75).

252 . Ibíd.: 96-100.

253 . Sobre el denominado imaginario visual chino en España, consúltese Ortells-Nicolau (2017: 411-438).

254 . Gran parte de la información aquí suministrada pertenece a Montijano (2022). Véase, de manera particular, las páginas 57-60. Montijano señala que las *troupes* chinas solían actuar en España. Ya en los años 1876, 1877 y 1878 el circo Price anunció números chinos como "los tres chinos enanos" o "las ferias de Hong Kong". Después llegaría la *troupe* de See-Hee (ibíd.: 142-143).

255 . Véase una lista de publicaciones históricas en https://lc.cx/N_B29B.

256 . Si se desea tener una visión panorámica del comercio sino-español durante el primer tercio del siglo XX, véase Brasó (2017: 109-143).

257 . Más información en "Anuncio del casino Alhambra", https://lc.cx/aXq1iq

258 . Más información en "Itinerario: Juan Mencarini Pierroti", https://lc.cx/lYddeY.

259 . Artículo 7 de la Constitución: El Estado español acatará las normas universales del Derecho internacional.

260 . Artículo 6 de la Constitución: España renuncia a la guerra como instrumento de política nacional.

261 . Artículo 77 de la Constitución: El Presidente de la República no podrá firmar declaración alguna de guerra sino en las condiciones prescritas en el Pacto de la Sociedad de las Naciones, y solo una vez agotados aquellos medios defensivos que no tengan carácter bélico.

262 . *ABC* (1 de enero de 1937, p.17); *La Vanguardia* (24 de enero y 7 de febrero de 1937, p. 7 y 11).

263 . Conocemos el nombre de cinco: Djin Lin, Lu Tsung Hua, Wang Chi Lung, Tchen Tjou Dian y Han Hsien Yang.

264 . Véase esta noticia de prensa en *Ahora* (14 de octubre de 1937, p. 6); *La Voz* (13 de octubre de 1937, p. 4); *Mundo Gráfico* (27 de octubre de 1937, p. 4); *Nuestra Bandera* (31 de diciembre de

1937, p. 6).

265 . LAMATA, F. (1937): "Valencia. Chinos en España", *Mundo Gráfico*, 27 de octubre de 1937, p. 4.

266 . Esta opinión es compartida por buena parte de los historiadores. Sirvan como ejemplos Wu (2022: 188) y MacKinnon (1996: 932).

267 . Ya en otoño de 1936, el periodista norteamericano Edgar Snow visitó la base comunista de Ya'nan. Advirtió el gran interés que despertaba la guerra civil española en los diferentes mítines, manifestaciones, conferencias y conversaciones (véase Buchanan, 2012: 542).

268 . Entre otras publicaciones, hacemos constar las siguientes: *La Nueva España* (5 de febrero y 27 de octubre de 1938, pp. 12 y 10); *Falange* (11 de julio, 22 de enero y 7 de noviembre de 1938, pp. 5, 8 y 1); *La Vanguardia* (7 de marzo de 1939, p. 9); *El Pueblo gallego* (15 de febrero de 1938, p. 8); *Solidaridad obrera* (27 de febrero de 1938, p. 5); *Presente* (8 de septiembre de 1938, p. 2).

269 . Observación de Xu Yong, citada por Wu (2022: 188).

270 . SERRANO, M. (28 de octubre de 2019): "El desconocido centenar de brigadistas chinos que combatió en la Guerra Civil contra Franco", *Público*, en https://lc.cx/VIx_cp.

271 . "Portada de la traducción al chino de El soldado Durruti (战士杜鲁底), de Emma Goldman et al.", en https://lc.cx/vuZf6y.

272 . Información obtenida de *Libero International*, 3 (noviembre de 1975, p. 3). Ignoramos el contenido del artículo. Solamente sabemos su título: *The Literary Suicide of Pa Chin*. Véase https://lc.cx/a6nMzd.

273 . En relación con el viejo debate sobre la visión libertaria y utópica de Lao-Tse, véase Agustoni (2023), Ames (1983), Bender (1983), Chen (1921), Rapp (2012), Scalapino y George (1961), y Waley (1935).

274 . *Solidaridad Obrera* (31 de diciembre de 1932).

275 . Citado por su hija Marcela de Juan; véase Juan (1977: 43).

276 . Véase https://lc.cx/I-Pznt.

277 . "Maestra Quintina Calvo Casado", en https://lc.cx/uv7Vw0.

278 . Algunos datos aquí expuestos están tomados a préstamo de Ríos (2006).

279 . "Traducción de poesía revolucionaria española", en https://goo.su/AGSfAH.

280 . Sirvan como ejemplos las siguientes traducciones: *El mariscal Chiang Kai Skek* (C. K. Sie, 1941) y *Chiang Kai shek avanza* (Ph. Panth, 1945). En cambio, la obra *Cómo me escapé de Siberia y conocí a Chang-Kai-Shek* (1942), firmada por el conde Karol de Czola-Ölai, pudo ser escrita por un

español identificado con tan sonoro seudónimo, porque a diferencia de las anteriores obras, no figura el nombre del traductor.

281 . Durante el discurso pronunciado en la Conferencia Suprema del Estado del 2 de mayo de 1956, Mao Zedong lanzó el siguiente mensaje a los intelectuales, artistas y eruditos sobre la libertad de pensamiento: "Permitir que cien flores pueden florecer en el campo de la cultura y que compitan cien escuelas para el progreso de las artes y las ciencias". La campaña originó el resultado contrario, porque en vez de flexibilizarse el pensamiento maoísta, se tornó más radical y combativo hacia la disidencia.

282 . En relación con estas críticas, véase Weng (2024).

283 . Este cuenta que en un banquete organizado con motivo de la fiesta nacional china, Puyi se acercó a la mesa de Álvarez del Vayo (1975: 271) para brindar "por nuestra salud y por el pueblo español".

284 . *China Triumph* (Nueva York, Monthly Review Press, 1964).

285 . "En 1967, en plena revolución cultural, lo que más me impresionó en mis visitas a las fábricas era la confianza total de los obreros en la directiva de Mao Tse Tung de utilizar su capacidad individual y su imaginación para aumentar la producción, hacerla más barata y mejorar su calidad" (Álvarez del Vayo, 1975: 262)

286 . "En 1967, mi esposa y yo figurábamos entre los raros extranjeros que habitábamos en el hotel Pekín […]. La revolución cultural había reducido considerablemente esa clientela […] no encontré ningún periodista extranjero, tengo la pretensión de considerar mi testimonio personal sobre la revolución cultural como una exclusiva" (Álvarez del Vayo, 1975: 273).

287 . Ignoramos si se publicó total o parcialmente el libro, ni siquiera hemos localizado sus notas preparatorias. Solo sabemos que lo había anunciado y que existen vagas referencias en internet. Véase, a título orientativo, Pérez Plaza (2019).

288 . La página 339 señala que "pocos jefes de Estado mantienen un contacto más constante con el pueblo que el presidente de China".

289 . Las relaciones entre España y Manchukuo estuvieron revestidas de un carácter más protocolario-diplomático que político. Nunca existió una legación española permanente en Manchuria. Véase Rodao (2002: 165-166).

290 . Véase este proceso de apertura diplomática en Rodao (1997: 117-145).

291 . Todo este proceso está ampliamente tratado en Borao (2017: 289-296).

292 . Véase el Instrumento de ratificación en el *Boletín Oficial del Estado*, 10 de octubre de 1953, pp. 6088 y 6089.

293 . Véase el Instrumento de ratificación en el *Boletín Oficial del Estado*, 15 de abril de 1958.

294 . En efecto, la trilogía traducida al castellano se ha denominado *Diarios del Sáhara* (2016), *Diarios de las Canarias* (2017) y *Diarios de ninguna parte* (2019).

295 . En 1961, la sala de exposiciones perteneciente a la Dirección General de Bellas Artes hospedó pinturas de paisajes y figuras humanas plasmados por el pintor Tseng Hou-Shih. Véase *ABC*, 13 de julio de 1961, p. 46.

296 . Véase el artículo de Fernández Palacios, D. "Pintura china de Madame Chiang Kai-Chek, *ABC de Sevilla*, 29 de junio de 1960, pp. 15-16; Además, "Mei Ling", *Blanco y Negro*, 10 de noviembre de 1962, pp. 18 y ss.

297 . Galerías inauguradas por Àngel Marsà en 1948.

298 . *The Search for the Avant-Garde 1946-69*. TFAM Collection Catalogue (Taipei Fine Arts Museum), tome II, 2011, chapitre 11.

299 . Léase por todos los críticos a Jaime Balleste en su crónica de arte "Manaut Viglietti, Lapayese del Río, Dauden y nueve pintores chinos exponen en Madrid", *ABC*, 15 de enero de 1958, p. 49.

300 . Criado y Romero (1932), "Exposición de arte extremo-oriental", *El Heraldo de Madrid*, 2 de septiembre de 1932, p. 10; Lago, S. (1932), "La semana artística. Una Exposición de arte extremo-oriental. La colección de Alfonso R. Santamaría de arte chino y japonés. Las aguadas del pintor chino P. T. Chen", *Nuevo Mundo*, 7 de octubre de 1932.

301 . CIFRA, "Obras de una destacada pintora china, expuestas en Madrid", *ABC de Sevilla*, 8 de enero de 1958, p. 24.

302 . *ABC*, 30 de noviembre de 1960, p. 62.

303 . De acuerdo con el catálogo de la exposición, participaron los siguientes artistas: Chang Ta-chien (Zhang Daqian), Chang Ku-nien, Fu Chuan-fu, Ho Hwai-shouh, Hu Keh-ming, Hu Nien-tsu, Huang Cheng-pi, Kao Yi-hung, Lee Chi-mao, Liu Kuo-sung, Liu Yen-tao, Sun Yin, Sun Yun-sen, Yao Mong-ku, Chen Deng-ruey, Chen Yin-huei, Chen Pao-chi, Chen Cheng-hsun, Chang Che, Ho Chau-chu, Hu Chi-chung, Hsieh Hsiao-de, Koo Cheng-kuang, Lin Fu-nan, Lin Kung-gong, Liaw Jih-chuen, Liu Shung-rong, Shy De-jim, Tseng Pei-yao, Wu Lung-rong, Wu Shiuan-shan, Wang Road, Wan Shoo-ching, Yao Ching-jang, Chang Jack, Chang Wen-chin, Chen Chi-kwan, Cheng Kua-an, Fong Chung-ray, Hsiao Jen-cheng, Huang Ko-chuan, Kua Jen, Koo Shuan-huai, Kao San-lan, Luna Sy-liang, Liu Chi-wai, Nan Ching-hwei, Tseng Pei-yao, Wang Nan, Wang Fong, Wen Chi y Wu Chaw-sien.

304 . Gómez Pérez Dasmariñas, Cristóbal de Salvatierra, Alonso de Torres (febrero-marzo, 1592). Un auto que apareció fijado en las puertas de Santo Domingo, firmado por fray Cristóbal de Salvatierra, sobre la representación de comedias de los chinos (AGI, Filipinas 6).

305. Género literario chino, muy popular en la dinastía Ming tardía y primera etapa Qing, que trata de

romances y aventuras.

306 . Opinión de Li (2024)

307 . Sobre la vida y obras de Marcela de Juan, véase Ojeda (2020: 150-169).

308 . Por lo que concierne a la calidad de esas traducciones, véase Gallego Roca (1996).

309 . Sobre las concomitancias y disimilitudes entre la concepción del sueño de Calderón y Zhuangzi, véase Chen (2002).

310. Modalidad teatral y operística combinada con otros géneros artísticos (recitación poética, canto, danza, malabarismo, artes marciales, etc.), lo que proporciona dinamismo y entretenimiento al espectáculo.

311 . En ese sentido, véase el capítulo 37 de la obra escrita por Bartolomé Ximénez Patón, *Historia de la antigua y continuada nobleza de la ciudad de Jaén* (1628).

312 . Fisac sugiere que *Jin Ping Mei* puede ser leída de muy diversas formas: como una obra pornográfica o moralista budista, ejercicio de naturalismo y novela de costumbres (Fisac, 1997: 61). Pues bien, esas notas características son, *mutatis mutandis*, atribuibles a *La lozana andaluza.*

313 . Los siguientes fragmentos de *Jin Ping Mei* pueden ser significativos: "Poco después, la mujer se deshizo de sus vestidos; Ximen Qing la acarició con su mirada y observó que en su pubis no había un solo pelo; era claro y fragante, terso e hinchado, suave y prometedor; rojo y arrugado, pero tenso y firme" (El erudito de las carcajadas, 2010: 167). En cuanto a la descripción del órgano sexual de Ximen Qing: "Su órgano crecía a lo largo y a lo ancho cada vez más; rojo encarnado con negra barba se erguía alto, firme y duro" (ibíd.). Como ejemplo de una de las frases más picantes en *La lozana andaluza*: "Sabed que cuatro cosas no valen nada si no son participadas o comunicadas a menudo: el placer, y el saber, y el dinero, y el coño de una mujer, el cual no debe estar vacío, según la filosofía natural" (Delicado, 2019: 224). Al mismo tiempo hay referencias al prepucio de Rampín, al coito y, cuando se refiere al semen del joven tras una posible felación, La lozana exclama: "¡Ay que miel tan sabrosa!" (ibíd.: 60).

314 . Nótese las metafóricas similitudes en los siguientes pasajes: "La garrocha es buena, no quiero sino vérosla tirar. Buen principio lleváis, que la liebre está echada […] ¡Por mi vida que tan bien batís vos el hierro como aquel herrero! ¡A tiempo y fuerte, que es acero!" (ibíd.: 59 y 61); y en la novela china: "Al principio del combate, la lanza pincha sin concierto, y la espada afilada sale a su encuentro… Ansioso, el soldado, blandiendo su lanza pretende hincarla hasta el fondo del corazón" (El erudito de las carcajadas, 2010: 877-888).

315 . Entre otros ensayos que tratan esta cuestión, consúltese Río Morillas (2018 y 2017) y Herrera Feligreras (2009).

316 . Nota apuntada por Costa el 25 de febrero de 1875. Véase Costa (2011).

317 . Hasta el militar revolucionario Zhu De elogió la obra de Sun Yat-sen en un artículo publicado en *Renmin Ribao* (11 de noviembre de 1956), señalando que "el pueblo chino, dirigido por el Partido Comunista de China, ha heredado y desarrollado la causa revolucionaria del Dr. Sun Yat-sen […] se puso en práctica el programa 'la tierra para el que la trabaja' y de no dejar el capital privado controlar la economía nacional" (Zhu De, 1986: 413-416).

318 . Citado por Junying Wu Chen en "¿Cómo nació la escritura china?", *The Conversation*, 2 de mayo de 2022, en https://lc.cx/ItFe-B.

319 . Según Luca (2020: 592), Herrera Maldonado también puede estar refiriéndose al estilo caligráfico *zhenshu*.

320 . La expresión final "con la primera escriben cosas públicas" puede provocar cierto desconcierto. Hay que leer con atención el pasaje arriba mencionado. En su comparación con la escritura española, Herrera debe estar aludiendo al estilo caligráfico chino que se identifica con nuestra letra "redonda", expresión por él mencionada en primer lugar para equipararla con la caligrafía *chineu* (*zhenshu* o *xingshu*), añadiendo que se trata de la "letra derecha". Interpretamos, pues, que Herrera aludía a esta caligrafía más común, la que se enseña en las escuelas y se emplea en la vida ordinaria. De lo contrario, no tendría sentido su explicación.

321 . Véase las fotografías de dos obras gráficas sobre la caligrafía de Rafael Alberti en Valente, J. A. (1999): "Elogio del calígrafo", *ABC,* 29 de octubre de 1999, p. 59.

322 . Cela, C. J. (1994): "Caligrafía china", *ABC*, 17 de mayo de 1994, p. 15.

323 . Se cuenta que al cumplir Miró 85 años, recibió como regalo de Zao Wou-Ki una aguada y tinta sobre papel, así como la siguiente dedicatoria (en francés): "El más joven de todos nosotros".

324 . La influencia de la caligrafía oriental es perceptible a través de *Caligrafía blanca* (1976), *Cal.ligrafia i creu* (1976), *Cal.ligrafia* (1977), *Vertical amb cal.igrafia* (1987) y algunas litografías de contenido caligráfico.

325 . ML (1987), "Beaux Arts", *Bulletin de Sinologie*, 36, p. 28.

326 . "齐白石 Qí Báishí y Picasso, la pintura como puente entre dos culturas", *China desde el Sur*, 1 de mayo de 2021, en https://lc.cx/5nUZ8J.

327 . Ibíd.

328 . Carta de Pedro de la Piñuela al gobernador de Filipinas sobre las iglesias que estaba construyendo en China (Tai Ning, 14 de enero de 1682), AGI, Filipinas,24, R.4,N.27.

329 . Véase la imagen del templo de Emuy en el Archivo China-España, en https://lc.cx/3d-3zZ.

330 . Se conserva un grabado del consulado que nos puede ilustrar sobre su aspecto exterior. Véase https://lc.cx/0yo25X.

331 . Véase las flores de una exposición temporal, así como los arbustos y enredaderas permanentes del patio Jardín Italiano, en https://lc.cx/cj8XDQ.

332 . Más detalles del estado de las edificaciones en Leonardo (2019: 315-420).

333 . *La Gaceta Literaria*, 15 de abril de 1929, p. 1; *La Libertad*, 27 de abril de 1929, p. 6; Marvá, R. "Cinematografía de vanguardia", *Blanco y Negro*, 28 de abril de 1929, p. 64.

334 . *La Gaceta Literaria*, *op. cit*.

335 . *La Voz*, 27 de abril de 1929, p. 7.

336 . Marvá, R. *op. cit.*

337 . Anuncio del estreno en *ABC* de Madrid, 8 de enero de 1952, p. 25.

338 . "La ciudad prohibida", *ABC* de Sevilla, 10 de julio de 1955, p. 32.

339 . También Leyda apunta esa fecha de 1899 (Leyda, 1972: 190)

340 . El primer anuncio de prensa sobre la proyección de una película en el Hotel Astor House de Shanghái data de 1897. Confróntese Yamamoto (2017: 119).

341 . También Leyda aboga por la hispanidad de Galen Bocca.

342 . Carta manuscrita "Sobre el cultivo de lino y seda" del virrey de Nueva España a Felipe II (22 de septiembre de 1572), Archivo Histórico Nacional, Ref.: ES.28079.AHN//DIVERSOS-COLECCIONES,25,N.17.

343 . Real Cédula a Juan de Silva, gobernador de Filipinas, ordenándole el envío de esas semillas y explique su cría (1 de noviembre de 1610), AGI, FILIPINAS,329,L.2, fols118r-118v. En ese sentido, consúltese también el memorial de Fernando de los Ríos Coronel, procurador general de Filipinas, sobre la calidad de la seda china y su cultivo en tierras parecidas a las españolas.

344 . Carta de Manuel Trigueros al gobernador de Filipinas (7 de enero de 1682), AGI, Filipinas,24,R.4,N.27.

345 . *Diario general de las ciencias médicas o Colección periódica de noticias y discursos relativos a la medicina y ciencias auxiliares*, núm. 4 (1827), pp. 200-206.

346 . *Décadas de medicina y cirugía prácticas* (1828), núm. 154, pp. 224-227.

347 . Egurbide, P. (15 de noviembre de 2005): "Hu Jintao anuncia una nueva fase en las relaciones entre China y España", *El País.*

348 . En relación con el boniato y China, ha sido ya objeto de numerosos estudios. Cabe destacar Spence (1992: 167).

349 . 黄昉芯 (Huang Fangni) (2016): “巧克力入宫 (“La entrada del chocolate”)”, 课外阅读 , 20, pp. 34-35; citado en “The Introduction of Chocolate to China: A Complex Interplay of Trade, Exchange and Ideas”, (9 de marzo de 2018), en https://lc.cx/PvTmbd.

350 . “Carta del padre Buenaventura Ibáñez al padre Lorenzo de las Llagas (Cantón, 4 de marzo de 1681)”, en Alcobendas (1933, tomo IV: 148)

351 . Ibíd., tomo V, p. 162.

352 . Ibíd., p. 167.

353 . Carta de Juan Fernández Serrano a Lucas Tomás (Cantón, 24 de abril de 1715), manuscrito del Archivo Franciscano-San Francisco el Grande (Madrid), signatura: 32/20.

354 . Informe del P. Buenaventura Ibáñez al P. Bernardo de la Concepción (Cantón, 20 de marzo de 1679), *Biblioteca Hispana Missionum*, 5, Madrid, Estanislao Maestre ed., 1933, p. 123.

355 . Carta de Francisco de la Concepción Peris a Miguel de Santa María (Cantón, 4 de marzo de 1678), *Sinica Franciscana*, vol. VII (primera parte), Roma, 1965, p. 357.

356 . Durante los inicios del siglo XVII Antonio de Morga informó, entre otros alimentos traídos de China, sobre las semillas de verdura, el ganado vacuno, gallinas “muy grandes”, cisnes, ánades y palomas. Véase Morga (1890: 269-270).